

ACTA UNIVERSITATIS SZEGEDIENSIS
ACTA ANTIQUA ET ARCHAEOLOGICA
XXXI

LASZLO ODOBINA

LE CTH 3,7,2 ET LES MARIAGES MIXTES

SZEGED
Hungaria

2007

Correxit: Angelo Di Berardino
Redegit: Ibolya Tar

Table des matières

<i>Table des matières.</i>	3
<i>1. Introduction.</i>	9
<i>1.1. Motivation théologique de l'Église.</i>	14
<i>1.2. Motivation antisémite de l'Église.</i>	14
<i>1.3. Motivation théologique du législateur.</i>	15
<i>1.5. Motivation vexatoire du législateur.</i>	15
<i>1.5. Motivation rabbinique.</i>	16
<i>1.6. Motivation politique-religieuse – religieusement neutre, d'ordre purement politique.</i>	16
<i>2. La situation créée par la loi : que signifiait-elle dans la pratique ?</i>	19
<i>2.1. L'interprétation de la loi.</i>	19
<i>2.2. La peine de l'adultère.</i>	21
<i>2.2.1. La législation sur l'adultère sous le règne de Constantin le Grand.</i>	23
<i>2.2.2. Problèmes d'interprétation.</i>	27
<i>2.2.3. Une nouvelle lecture de CTh 11,36,4.</i>	30
<i>2.2.4. Tentative d'harmonisation de la nouvelle lecture avec les autres sources juridiques ultérieures.</i>	35
<i>2.2.5. La formation de la peine de l'adultère dans l'époque impériale.</i>	38
<i>2.2.5.1. Comment l'adultère est devenu un crime capital ?</i>	38
<i>2.2.5.2. Peine capitale à partir de l'an 314 : mort pour tous les adultères ?</i>	45
<i>2.2.5.2.1. Poena capitis et poena capitalis.</i>	46
<i>2.2.5.2.2. Le système des privilèges dans le droit criminel romain.</i>	47
<i>2.2.6. Témoignage d'autres sources juridiques et non juridiques.</i>	52
<i>2.2.6.1. Lactantius.</i>	52
<i>2.2.6.2. Arnobe.</i>	53
<i>2.2.6.3. Firmicus Maternus.</i>	53
<i>2.2.6.4. Le cas de Crispus.</i>	55
<i>2.2.6.5. Ammien Marcellin.</i>	55
<i>2.2.6.6. Jean Chrysostome.</i>	59

2.2.6.7. <i>Socrate</i> .	59
2.2.6.8. <i>Canons synodaux</i> .	61
2.2.6.9. <i>Basile de Césarée</i> .	62
2.2.6.10. <i>Collatio legum Mosaicarum et Romanarum</i> .	63
2.2.6.11. <i>Lettre de Majorien</i> .	64
2.2.6.12. <i>Edictum Theoderici</i> .	64
2.2.6.13. <i>Code Justinien</i> .	65
2.2.6.14. <i>Novelle 134 de Justinien</i> .	66
2.2.6.15. <i>Lettres du pape Pélage</i> .	67
2.2.7. <i>Conclusion</i> .	68
2.3. <i>La qualification des coupables dans le crime d'un mariage mixte</i> .	69
3. <i>Le mariage mixte dans le christianisme ancien</i> .	75
3.1. <i>Introduction</i> .	75
3.2. <i>Ignatios d'Antioche</i> .	80
3.2.1. <i>Épître à Polycarpe</i> .	80
3.3. <i>Callixte et Hippolyte</i> .	81
3.3.1. <i>Hippolyte : Elenchos</i> .	81
3.3.2. <i>La Traditio Apostolica</i> .	85
3.4. <i>Origène</i> .	88
3.4.1. <i>Commentaires à la Première Épître de Paul aux Corinthiens</i> .	88
3.5. <i>Tertullien</i> .	95
3.5.1. <i>Ad uxorem</i> .	95
3.5.2. <i>De corona</i> .	101
3.5.3. <i>De monogamia</i> .	102
3.6. <i>Cyprien</i> .	109
3.6.1. <i>De lapsis</i> .	109
3.6.2. <i>Ad Quirinum testimoniorum libri</i> .	112
3.7. <i>Le concile d'Elvire</i> .	119
3.7.1. <i>Le 15^e-16^e canon</i> .	120

3.6.2. <i>Le 17^e canon.</i>	124
3.7.3. <i>Le 67^e canon.</i>	125
3.8. <i>Le concile d'Arles.</i>	130
3.8.1. <i>Le 11^e canon.</i>	130
3.9. <i>Le concile de Laodicée.</i>	133
3.9.1. <i>Les 10^e et 31^e canons.</i>	133
3.10. <i>Zénon de Vérone.</i>	139
3.10.1. <i>Homélie II,7 : « Tractatus de continentia. »</i>	139
3.11. <i>Ambrosiaster.</i>	149
3.11.1. <i>Commentaire à la Première Épître de Paul aux Corinthiens.</i>	149
3.12. <i>Ambroise de Milan.</i>	155
3.12.1. <i>De Abraham.</i>	155
3.12.2. <i>Epistula 62 ad Vigilium.</i>	159
3.12.3. <i>Expositio Evangelii secundum Lucam.</i>	165
3.12.4. <i>Expositio Psalmi CXVIII.</i>	167
3.13. <i>Epiphanius.</i>	182
3.13.1. <i>Panarion.</i>	182
3.14. <i>Jean Chrysostome.</i>	190
3.14.1. <i>Homiliae in Epistulam primam ad Corinthios.</i>	190
3.14.2. <i>Homiliae in Genesim.</i>	194
3.14.3. <i>Homiliae in Epistulam secundam ad Timotheum.</i>	196
3.15. <i>Jérôme.</i>	201
3.15.1. <i>Commentarii in IV epistulas Paulinas.</i>	201
3.15.2. <i>Adversus Iovinianum.</i>	203
3.15.3. <i>Épître 107 (Ad Laetam de institutione filiae).</i>	207
3.15.4. <i>Commentarii in Isaiam.</i>	211
3.15.5. <i>Epistula 123 (Ad Geruchiam de monogamia).</i>	212
3.16. <i>Conclusion.</i>	231
4. <i>Le mariage mixte dans le judaïsme ancien.</i>	233

4.1. Les origines du peuple d'Israël.	233
4.2. Le temps du Deutéronome.	234
4.3. Le retour de la captivité.	236
4.4. L'époque hellénistique.	237
4.4.1. Le Livre des Jubilés (début/moitié du II siècle avant J. Chr.).	238
4.4.2. Philon d'Alexandrie (15/10 avant J. Chr. – 40/45 ? après J. Chr.).	241
4.4.3. Flavius Josèphe (37/38 – 100 ?).	242
4.5. Après la destruction du temple de Jérusalem.	247
4.5.1 L'histoire des essais de solution.	249
4.5.1.1 Shammai et Hillel.	249
4.5.1.2. L'essor et le destin du Lévi 18,21.	250
4.5.1.3 L'échec définitif de l'exégèse nationale du Deut 7,1–4.	254
4.5.2. L'interprétation religieuse du Deut 7,3–4.	255
4.5.2.1 Le mariage avec un non-juif ne se réalise pas.	256
4.5.2.2. Démonstration de l'invalidité.	257
4.5.2.3. 'Disparition' du problème des mariages mixtes dans le judaïsme.	260
4.5.3. Nouveauté dans l'interdiction des relations sexuelles mixtes : apparition du principe matrilinéal.	263
4.5.3.1. Réglementation de l'admission à la communauté juive des enfants nés des relations mixtes : MQidd 3,12,1–4.	265
4.5.4. Les peines des peines des mariages/rapports sexuels mixtes.	270
4.5.4.1. Les unions juif/non-juive.	270
4.5.4.1.1. Le NaShGA : mort judiciaire.	270
4.5.4.1.2. Les zélotes : assassinat.	271
4.5.4.1.3. Flagellation.	272
4.5.4.2. Les unions non juif/juive.	273
4.5.4.2.1. Presque prostituées : mais sans peines concrètes.	273
4.5.5. Les motifs de la sévérité (« inégale ») des peines.	274
4.5.5.1. Le status de l'enfant : interruption de la ligne du judaïsme.	275
4.5.5.2. « Indisposition » féminine.	275

4.5.5.3. Motif : perte de l'identité juive.	275
4.5.5.4. Les contre-motifs de l'inégalité de la sévérité : sacrilège, bestialité, caractère répugnant (et franchissement d'une interdiction de la Torah).	276
4.5.6. Conclusion et comparaison.	278
5. Réponses possibles au pourquoi de notre loi.	279
5.1. Étude des réponses données.	279
5.1.1. Motivation théologique de l'Église.	279
5.1.2. Motivation antisémite de l'Église.	280
5.1.3. Motivation théologique du législateur.	281
5.1.4. Motivation vexatoire du législateur.	281
5.1.5. Motivation rabbinique.	284
5.1.6. Motivation politique-religieuse, d'ordre purement politique, religieusement neutre.	284
5.2. Nouveaux points de vue.	286
5.2.1. Données prosopographiques.	286
5.2.2. Le privilège paulin.	286
5.2.3. Le lenocinium.	287
5.2.4. La communauté juive.	287
5.2.4.1. Les possibilités d'un mariage mixte dans la communauté juive.	287
5.2.4.2. La juridiction sur les mariages mixtes.	289
5.2.4.3. La punition des mariages mixtes.	293
5.2.5. La situation politique.	295
6. Esquisse d'une conclusion.	299
7. Bibliographie.	301

1. Introduction

Il est une constatation généralement acceptée que, dans l'empire romain classique ou « païen », aucun mariage n'était empêché sur le motif d'une disparité de religion des parties¹ parce que « l'empire ne s'intéressait pas au problème religieux sur le domaine matrimonial. »²

La notion du « mariage mixte »³ concernait les cas où un citoyen romain ne pouvait pas se marier par exemple à cause de la disparité de la citoyenneté, des classes sociales⁴ ou du service militaire.⁵

¹ Cf. p. ex. Th. MOMMSEN, *Le droit pénal romain*, vol. II, p. 322.

² Cf. p. ex. A. M. RABELLO, *Il problema dei matrimoni fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV–VI secolo)*, p. 213.

³ La distinction entre mariage mixte (avec *impedimentum prohibens*) de deux chrétiens – l'un catholique, l'autre non catholique, d'une part, et mariage avec disparité de culte d'un chrétien avec un non-chrétien (avec *impedimentum dirimens*), de l'autre, remonte à la fin du 12^e siècle, aux activités des juristes Gratianus, Petrus Lombardus, Bernardus de Pavia et Hugo de Pisa (cf. p. ex. Ch. LEFEBVRE, *Quelle est l'origine des expressions « matrimonia mixta » et « mixta religio » ?*, pp. 359–373 ; G. KUMINETZ, *Katolikus házasságjog : különös tekintettel a latin egyház jogára (Droit catholique matrimonial, particulièrement celui de l'Église latine)*, p. 20). A l'époque des débuts du christianisme donc cette distinction n'existant pas, il semble légitime d'appliquer le titre ou du mariage mixte ou de la disparité de la religion indifféremment à chaque mariage contracté avec un non catholique. Cf. p. ex. l'emploi du terme par A. M. PETRŪ, *De impedimento disparitatis cultus in iure orientali antiquo*, pp. 6–8, qui englobe tous les mariages de ce type dans la catégorie du disparitatis cultus, ou J. A. ABBO, *De impedimento mixtae religionis canone 72. Trullanae synodi sancito atque de forma a Graecis orthodoxis servanda in matrimonio ineundo*, 589–600.

⁴ Pour cela cf. p. ex. P. ARNAUD-LINDET, *Remarques sur l'octroi de la civitas et du conubium dans les diplomes militaires*, pp. 282–312 ; P. WEAVER, *The Status of Children in Mixed Marriages*, pp. 145–169.

⁵ Cf. p. ex. S. TREGGIARI, *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, pp. 45–50. Sur le problème des mariages nationalement mixtes cf. p. ex. J. M. HANNICK, *Droit de cité et mariages mixtes dans la Grèce classique. A propos de quelques textes d'Aristote*, pp. 133–148 ; J. MELESE-MODRZEJEWSKI, *Un aspect du couple interdit dans l'Antiquité. Les mariages mixtes dans l'Égypte hellénistique*, pp. 53–73 ; GRAHAM, *Religion, women and greek colonisation*, pp. 294–314 ; W. PEREMANS, *Les mariages mixtes dans l'Égypte des Lagides*, pp. 273–281 ; R. C. BLOCKLEY, *Roman-barbarian marriages in the late Empire*, pp. 63–79 ; J. MELESE-MODRZEJEWSKI, *Dryton le Crétois et sa famille ou les mariages mixtes dans l'Égypte hellénistique*, pp. 353–377.

Le droit romain tardif, tout en retenant les catégories mentionnées, a introduit de nouveaux empêchements du mariage : ainsi celui aussi qui se basait sur la disparité de la religion :⁶ au 4^e siècle, on a la loi CTh 16,8,6 (de l'an 339)⁷ qui est généralement qualifiée

⁶ M. KASER, *Das römische Privatrecht*, vol. II, p. 168 ; H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law : Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 62, 97.

⁷ CTh 16, 8, 6.

IMP. CONSTANTIUS A. AD EVAGRIUM. *Post alia : Quod ad mulieres pertinet, quas Iudaei in turpitudinis suae duxere consortium in gynaeceo nostro ante versatas, placet easdem restitui gynaeceo idque in reliquum observari, ne Christianas mulieres suis iungant flagitiis vel, si hoc fecerint, capitali periculo subiungentur.* DAT. ID. AUG. CONSTANTIO A. II CONS (le 13 août 339).

Beaucoup de points de cette loi (qui, selon la *communis opinio*, faisait partie à l'origine d'une loi plus grande ensemble avec la loi CTh 16,9,2) ont été mis en discussion :

a, la datation la plus acceptée par les chercheurs est l'an 339 (cf. p. ex. K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 263, n. 273 ; A. M. RABELLO, *The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire*, p. 748 ; G. DE BONFILS, *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*, p. 400 ; A. LINDER, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, p. 144 ; A. DI MAURO TODINI, *Aspetti della legislazione del IV secolo*, p. 293, n. 87) ; contre cette position il y a des partisans d'une datation pour l'an 329 aussi (cf. p. ex. M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 242.) ;

b, En règle générale, c'est Contance II qui est indiqué comme l'empereur responsable de la loi (cf. p. ex. A. M. RABELLO, *The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire*, p. 748 ; G. DE BONFILS, *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*, p. 400 ; A. DI MAURO TODINI, *Aspetti della legislazione del IV secolo*, p. 293, n. 87), cependant il y a d'autres qui pensent de pouvoir retrouver la personne responsable en Constantin II (cf. p. ex. V. MONACHINO, *La cura pastorale a Milano Cartagine e Roma nel secolo IV*, p. 104, n. 46 ; K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 264, n. 273 ; G. G. ARCHI, *Teodosio II e la sua codificazione*, p. 65 ; A. LINDER, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, p. 144), alors que ceux qui datent la loi de l'an 329 doivent retenir qu'elle remonte encore à Constantin le Grand) ;

c, Beaucoup pensent que les rapports entre le juif et la chrétienne, défendus par la loi est un mariage légal : J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, vol. II, p. 47 ; P. BROWE, *Die Judengesetzgebung Justinians*, pp. 116 ; M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, p. 338-340 ; J. E. SEAVER, *Persecution of the Jews in the Roman Empire*, p. 33 ; B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, vol. I, p. 281 ; B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental (430-1096)*, p. 320 ; S. SOLAZZI, *Unioni di cristiani e ebrei nelle leggi del Basso Impero*, p. 49 ; M. KASER, *Das römische Privatrecht*, vol. 2, p. 168 ; M. AVI-YONAH, *The Jews under Roman and Byzantine Rule*, p. 179 ; L. DE GIOVANNI, *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa-Stato*, p. 119 ; M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 241 ; A. M. RABELLO, *Il problema dei matrimoni fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV-VI secolo)*, pp. 213-224. p. 215 ; d'autres, en revanche, retiennent, qu' il s'agissait d'une pure relation sexuelle : B. ALBANESE, *Le persone nel diritto privato romano*, p. 424 ; d'une union quasi matrimoniale : K.L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 47 ; K. D. REICHARD, *Die Judengesetzgebung im Codex*

comme telle, et loi que nous allons examiner, la CTh 3,7,2 (de l'an 388) qui est encore citée à ce titre.⁸

Theodosianus, pp. 24–25 ; H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law : Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 97. D'autres encore, ne pas prenant position dans la question, tiennent à traduire le texte dans son obscurité originelle : Cl. PHARR, *Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*, p. 467 ; ou, tout en se contentant d'observer le problème, laissent la question irrésolue : VOGLER, *Les juifs dans le Code Théodosien*, p. 44 ; A. LINDER, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, p. 149–150, n. 8 ; G. DE BONFILS, *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*, p. 410 ; G. L. FALCHI, *La legislazione imperiale circa i matrimoni misti fra cristiani ed ebrei nel IV secolo*, p. 209.

⁸ Il faut au moins mentionner la loi CTh 3,14,1, qui prend pour cible un autre type de mariage : celui contracté entre un citoyen romain et un barbare :

CTh 3,14,1 (=Brev. 3,14,1). « *Imp. Valentinianus et Valens AA. ad Theodosium Magistrum Equitum. Nulli provincialium, cuiuscumque ordinis aut loci fuerit, cum barbara sit uxore coniugium, nec ulli gentilium provincialis femina copuletur. Quod si quae inter provinciales atque gentiles adfinitates ex huiusmodi nubtiis extiterint, quod in his suspectum vel noxium detegitur, capitaliter expietur. Dat. V Kal. Iun. Valentiniano et Valente AA. Cons.*

Interpretatio : *Nullus Romanorum barbaram cuiuslibet gentis uxorem habere praesumat, neque barbarorum coniugiis mulieres Romanae in matrimonio coniungantur. Quod si fecerint, noverint se capitali sententia subiacere.* » (le 28 mai 373).

Il est univoque que la loi fut publiée d'un motif autre que religieux ; cf. déjà I. GOTHOFREDUS, *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis*, ad. h. l. : « *Gentiles...non dicuntur respectu fidei, seu religionis, seu non sunt pagani, vel infideles, quod plerique credunt... verum respectu Romanorum, Barbari, quomodo et hac l. vocantur...* » ; au même sens cf. encore H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law : Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 62 et 97. Tout de même, Biondi l'interprète comme une loi ayant de religieuses bases : *Il diritto romano cristiano*, vol. III, pp. 91–92 : « *Per ragioni religiose è ugualmente colpita della stessa pena la unione dei romani con barbari e pagani da Valentiniano e Valente (CTh 3,14,1) ; au même sens cf. encore Ibidem*, vol. III, p. 481, cependant cette position de l'érudit italien ne sera pas accepté dans le monde scientifique. Le plus qui puisse être dit à propos est que cette loi – tout en étant dirigée contre les mariages mixtes du point de vue ethnique – établit dès sa naissance une interdiction religieuse aussi, qui, plus tard, par la force des choses et par l'activité d'Ambroise – selon la position de Bianchini –, deviendra son caractère principal, et la loi sera interprétée dans une clé politique-religieuse ; cf. M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 239–240, 246, 247–248 : « *accanto ad una finalità politico-sociale originaria acquista ben presto una valenza politico-religiosa che ne accompagna in seguito l'interpretazione.* » Au même temps il reste sûr que la loi, à l'origine, n'avait pas de bases religieuses.

Il est une chose intéressante – même si elle ne paraît pouvoir contribuer rien de plus à nos investigations – que Théodose le Grand devait connaître la loi CTh 3,14,1 qui eut été adressée au père de notre Théodose qui, en 388, publierait la loi CTh 3,7,2. Quand celle-là fut donc éditée (la loi vient sûrement d'après 369, donné que le père Theodose y est mentionné comme *magister militum*, titre qu'il ne reçoit qu'en 369), le fils était ensemble avec son père qui l'emmenait à partir de 368 dans ses campagnes (cf. LIPPOLD, *Theodosius*, cc. 700–703).

Sur le problème des mariages mixtes contractés entre romains et barbares dans le Bas Empire cf. p. ex. R. C. BLOCKLEY, *Roman-barbarian marriages in the late Empire*, pp. 63–79.

En ce qui concerne la première, il a été démontré qu'un groupe de pression ecclésiastique ou un motif chrétien en générale est difficilement imaginable,⁹ la loi a probablement d'autres motivations – cependant, on doit avouer que les tentatives d'explication sont encore très loin d'arriver à un *consensus* : elles s'échelonnent dans les différents travaux de la peur du prosélytisme¹⁰ à travers des explications de point de vue économique,¹¹ raciste,¹² d'intolérance religieuse,¹³ de volonté d'isolement¹⁴ jusqu'à

⁹ Dans ce sens cf. p. ex. J. E. SEAVER, *Persecution of the Jews in the Roman Empire*, p. 33 (qui voit dans l'arrière-plan Hilaire et Eusèbe) ; B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, vol. I, p. 281 ; M. AVI-YONAH, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen des Talmud*, p. 179 ; O. ROBLEDA, *El matrimonio en Derecho Romano*, p. 212 ; K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 48 ; M. KASER, *Das römische Privatrecht*, p. 168 ; contre cette position cf. p. ex. H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law : Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, pp. 94–96, qui, dans son argumentation contre la thèse, s'appuie sur les discrepancies entre cette loi et la législation ecclésiastique.

¹⁰ Dans ce sens comme premier v. I. GOTHOFREDUS, *Codex Theodosianus*, vol. VI,1, p. 244, ad CTH. 16,8,6 ; cf. encore p. ex. M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135–425)*, p. 338–340 ; B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, vol. I, p. 281 ; J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain*, p. 629, n. 7 ; B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental (430–1096)*, p. 320 ; M. AVI-YONAH, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen des Talmud*, p. 179 ; K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 48 ; VOGLER, *Les juifs dans le Code Théodosien*, p. 46 ; B. S. BACHRACH, *The Jewish Community in the Later Roman Empire as Seen in the Codex Theodosianus*, p. 408 ; A. LINDER, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, p. 149–150, n. 8 ; G. DE BONFILS, *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*, p. 421 ; A. M. RABELLO, *Il problema dei matrimoni fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV–VI secolo)*, pp. 213–224. p. 215 ; A. DI MAURO TODINI, *Aspetti della legislazione del IV secolo*, p. 264, n. 90 ; pour une critique à cette explication il se pose la question de pourquoi le législateur aurait dû recourir à une loi ainsi spéciale s'il avait la possibilité de publier une loi générale contre le phénomène aussi ; similairement cf. encore M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, pp. 241–242 : « ma neppure l'opinione [non pare motivata] che la norma si prefiggesse di porre un freno al proselitismo ebraico... visto che il caso era troppo limitato per costituire un serio pericolo. »

¹¹ Dans ce sens cf. p. ex. J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, vol. II, p. 47, n. 2 ; K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 48 ; K. D. REICHARD, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, pp. 24–25 ; M. AVI-YONAH, *The Jews under Roman and Byzantine Rule*, p. 175 ; G. DE BONFILS, *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*, pp. 420–421 ; A. M. RABELLO, *Il problema dei matrimoni fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV–VI secolo)*, p. 215 ; H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law : Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 93 ; pour une critique de la motivation économique cf. M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, pp. 233–246. p. 241 : « non del tutto convincente appare la motivazione di ordine economico quale causa dell'intervento imperiale (motivato dal voler evitare la concorrenza) ; qui, dans la note 37, écrite à la même observation, admet tout de même une certaine possibilité

l'intention très concrète de l'empereur de défendre la liberté de la conscience de ceux qui se trouvent dans une position soumise,¹⁵ position qui semble la plus acceptable et la moins influencée par les idéologies du siècle passé.

Par conséquent, la première et unique loi de tout le 4^e siècle, contenant une interdiction matrimoniale basée sur la religion, est la CTh 3,7,2 :¹⁶

CTh 3,7,2 (=Brev 3,7,2) : IMPPP. VALENT(INIANUS), THEOD(OSIUS) ET ARCAD(IUS) AAA. CYNEGIO P(RAEFECTO) P(RAETORI)O. *Ne quis Christianam mulierem in matrimonio Iudaeus accipiat, neque Iudaeae Christianus coniugium sortiatur. Nam si quis aliquid huiusmodi admiserit, adulterii vicem commissi huius crimen obtinebit, libertate in accusandum publicis quoque vocibus relaxata. DAT. PRID. ID. MART. THESSAL(ONICAE). THEOD(OSIO) A. II ET CYNEGIO V. C. CONSS.*

Interpretatio. Huius legis severitate prohibetur, ut nec Iudaeus Christianae matrimonio utatur, nec Christianus homo Iudaeam uxorem accipiat. Quod si aliqui contra vetitum se tali coniunctione miscuerint, noverint se ea poena, qua adulteri damnantur, persequendos, et

économique : « Se mai, è il caso a pensare al venir meno di forza-lavoro in quanto, stando al testo della lex, le donne sarebbero state dai mariti indotte ad abbandonare la loro precedente occupazione. »

¹² Cf. J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain*, p. 629 ; B. ALBANESE, *Le persone nel diritto privato romano*, p. 424.

¹³ J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, vol. II, p. 47, n. 2 ; K. D. REICHARD, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, pp. 24–25.

¹⁴ M. AVI-YONAH, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen des Talmud*, p. 179 ; K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 48.

¹⁵ M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 241 ; G. L. FALCHI, *La legislazione imperiale circa i matrimoni misti fra cristiani ed ebrei nel IV secolo*, p. 211 ; H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law : Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 94.

¹⁶ Cette loi fut conservée à deux reprises dans le Code Théodosien – une fois dans le 3^e livre (cf. ci-haut) et une autre fois dans le 9^e, avec certaines modifications non pas essentielles. L'insertion double de la loi dans le Code Théodosien est expliquée ou par l'inattention (S. SOLAZZI, *Unioni di cristiani e ebrei nelle leggi del Basso Impero*, p. 49 ; ou par son importance (A. DI MAURO TODINI, *Aspetti della legislazione del IV secolo*, p. 262). L'autre version est comme suit :

CTh 9,7,5 (= Brev 9,4,4 ; = CI 1,9,6 ; = BurgR 19,4) : « Imppp. Val(entini)anus, Theod(osius) et Arcad(ius) AAA. Cynegio p(raefecto) p(raetori)o. *Ne quis Christianam mulierem in matrimonio Iudaeus accipiat, neque Iudaeae Christianus coniugium sortiatur. Nam si quis aliquid huiusmodi admiserit, adulterii vicem commissi huius crimen obtinebit, libertate in accusandum publicis quoque P. Vocibus relaxata. DAT. PRID. ID. MART. THESSAL(ONICAE). THEOD(OSIO) A. II ET CYNEGIO V. C. CONSS. Interpretatio : Nec Iudaeus Christianam nec Christianus Iudaeam ducat uxorem. Quod si fecerit, cuiuslibet accusatione velut in adulteros vindicetur.* »

accusationem huius criminis non solum in propinquis, sed etiam ad persequendum omnibus esse permissam (le 14 mars 388).

A la question posée sur les motifs possibles de notre loi, on verra qu'énormément d'hypothèses ont été explicitées dans les oeuvres scientifiques traitant notre loi. On s'efforcera maintenant de les résumer dans les lignes suivantes, ou pour une plus grande facilité de leur compréhension, on les classifera, ci-dessous dans différentes catégories.

1.1. Motivation théologique de l'Église.

La première catégorie pourrait être celle de ceux qui voient dans cette loi une motivation religieuse, ou plus précisément ecclésiastique ; ils s'efforcent d'identifier les motifs de cette loi dans l'influence de l'Église pratiquée sur l'État : parmi ces derniers il y en a qui insistent :

- a, sur l'activité d'un évêque catholique (comme p. ex. Acholius ou Ambroise) ;¹⁷
- b, sur les effets des conciles ecclésiastiques,¹⁸
- c, sur la semblable position générale de l'Église¹⁹ qui visait faire anéantir toutes les possibilités des juifs d'exercer une influence sur les chrétiens.²⁰

1.2. Motivation antisémite de l'Église.

Parmi les chercheurs voyant derrière la pression de la loi de l'Église, il y en a qui la soutienne par une position fondamentalement antisémite des pères de l'Église, combinée avec une intention de faire isoler les juifs.²¹

¹⁷ Pour Acholius cf. I. GOTHOFREDUS, *Codex Theodosianus*, vol. I, p. 320, ad CTh. 3, 7, 2. Pour Ambroise : B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, vol. III, pp. 91-92 ; L. DE GIOVANNI, *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa-Stato*, p. 119-120, n. 50 (indirectement) ; A. LINDER, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, p. 178.

¹⁸ M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, pp. 338-340 ; K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 185, n. 1018.

¹⁹ K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 185 ; K. D. REICHARD, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, pp. 32-33 ; A. M. RABELLO, *Il problema dei matrimoni fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV-VI secolo)*, p. 218.

²⁰ R. M. DE LANGE, *Jews and Christians in the Bizantine Empire : Problems and Prospects*, p. 22.

²¹ M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, pp. 338-340.

1.3. Motivation théologique du législateur.

On doit traiter à part les érudits qui partent de la personnalité pieuse de l'empereur qui aurait agi pour son propre compte, et qui trouvent donc de cette façon une justification pour la loi : on pense, p. ex., :

- a, à l'inspiration religieuse de l'empereur, visant à la protection de la foi chrétienne²²
- b, qui même dépassait la doctrine de l'Église,²³
- c, qui pouvait avoir le but aussi d'exclure tous les éléments étrangers de la vie « déjà chrétienne » des gens.²⁴

1.5. Motivatio vexatoire du législateur.

On comprend les motifs de certains chercheurs, surtout après la seconde guerre mondiale, de voir dans cette loi la conséquence des faits arrivés quelques années avant²⁵

- a, quand ils qualifient la loi comme antisémite,²⁶ qu'ils découvrent dans la loi l'antisémitisme formé par l'empereur dans les homélies des rhéteurs chrétiens ;²⁷
- b, qu'ils nomment la loi comme raciste et ouvertement vexatoire²⁸
- c, qu'ils affirment qu'elle rentre dans la série des lois ayant le but perspectif d'isoler les juifs dans la société²⁹, ou de les anéantir justement ;³⁰
- d, ou qu'ils souscrivent au génie diplomatique du législateur, commençant par une loi favorable aux juifs pour les attaquer ensuite plus aisément, une fois entré dans la zone de la vie privée de la communauté, en en créant un précédent.³¹

²² J. E. SEAVER, *Persecution of the Jews in the Roman Empire*, p. 48 ; A. GUARINO, *Studi sull'Incestum*, p. 230 ; V. MONACHINO, *La cura pastorale a Milano Cartagine e Roma nel secolo IV*, p. 104, n. 46 ; M. KASER, *Das römische Privatrecht*, p. 168 ; J. ERNESTI, *Princeps Christianus und Kaiser aller Römer Theodosius des Grosse im Lichte zeitgenössischer Quellen*, p. 44.

²³ J. GAUDEMET, *Droit romain et principes canoniques en matière de mariage au Bas-Empire*, p. 131-132.

²⁴ A. DI MAURO TODINI, *Aspetti della legislazione del IV secolo*, p. 267.

²⁵ S. SOLAZZI, *Unioni di cristiani e ebrei nelle leggi del Basso Impero*, vol. 4, p. 50, n. 3.

²⁶ Cf. M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 243.

²⁷ M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 243, n. 42.

²⁸ B. ALBANESE, *Le persone nel diritto privato romano*, p. 424.

²⁹ M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, p. 157 ; M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 243, n. 42.

³⁰ M. AVI-YONAH, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen des Talmud*, p. 211.

³¹ K. D. REICHARD, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, pp. 32-33. Pour illustrer le génie de notre empereur, on pourrait encore ajouter que ces lois contre les juifs furent publiées toujours dans la partie occidentale de l'Empire, parce que là, le nombre des juifs étant plus petit, on pouvait attendre une opposition moindre ; cf. M. AVI-YONAH, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen des Talmud*, p. 212 : « Das von einem Kaiser erlassene Gesetz war für die

1.5. Motivation rabbinique.

En parlant sur les opinions cherchant une motivation ecclésiastique de la loi, on doit citer l'unique observation du sens opposé, qui, en ayant examiné la tradition rabbinique sur l'interdiction des mariages mixtes, n'exclut pas la possibilité d'un lobby double effectué sur les législateurs par les autorités ecclésiastiques et rabbiniques.³²

1.6. Motivation politique-religieuse – religieusement neutre, d'ordre purement politique.

Une dernière ligne d'explication des motifs de notre loi serait de trouver une motivation d'ordre plus pratique, plus juridique, ou avec d'autres mots des motifs politiques religieux qui visent un équilibre religieux dans l'empire comme p. ex.

- a, de réprimer l'activité prosélytique des juifs,³³
- b, visant à rétablir l'unité religieuse de l'empire,³⁴
- c, de faire éviter l'application des institutions propres de la communauté juive, contradictoires aux empêchements de la loi romaine, et surtout la polygamie,³⁵ ou
- d, de restaurer le mariage romain, sans avoir en même temps le souci de réprimer les juifs.³⁶

andere Reichshälfte verbindlich, es sei denn, man hätte es ausdrücklich außer H. KRAFT gesetzt. Da nun die Juden des Westens kleiner an Zahl und schwächer waren, wurden die meisten Gesetze gegen sie in der westlichen Reichshälfte veröffentlicht und kamen auch im Osten zur Ausführung, wo sie die dortigen Gemeinden trafen, darunter auch die Palästinas. »

³² H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law : Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 98 : « ...it is not unlikely that both Christian and Jewish ideologies had exercised some influence in its formulation » ; p. 99 : « nor could a pressure from Jewish leadership circles be wholly discounted... It is difficult to determine whether the imperial ban on mixed marriage was issued in response to prompting of Christian theologians, or at requests of zealous prefects, or urgings of Jewish leaders.. » Pour la justice, il faut mentionner qu'il y avait antérieurement aussi qui parlait de la position fondamentalement hostile des juifs mêmes contre les mariages mixtes, cependant une conclusion d'origine rabbinique n'en était jamais formulée, et qui est plus, justement le contraire ; cf. K. D. REICHARD, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, pp. 32–33 : « Zwar waren die meisten Juden gegenüber Mischehen skeptisch oder ablehnend eingestellt, wenn das Gesetz aber zum Tragen kam, traf es mit grausamer Härte.. »

³³ I. GOTHOFREDUS, *Codex Theodosianus*, vol. I, p. 320, ad CTh 3,7,2 ; P. BROWE, *Die Judengesetzgebung Justinians*, p. 136–137 ; M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135–425)*, p. 338–340 ; J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain*, p. 629 ; B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental (430–1096)*, p. 320 ; K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 185 ; K. D. REICHARD, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, pp. 32–33 ; A. M. RABELLO, *Il problema dei matrimoni fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV–VI secolo)*, 1988, p. 219.

³⁴ M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, pp. 244–245.

³⁵ I. GOTHOFREDUS, *Codex Theodosianus*, vol. I, p. 321 ad CTh 3, 7, 2 in fine ; G. L. FALCHI, *La legislazione imperiale circa i matrimoni misti fra cristiani ed ebrei nel IV secolo*, p. 207.

Pour être juste dans nos investigations, on doit citer en même temps les critiques des explications énumérées ci-dessus (pour une plus grande facilité, je les cite d'après les mêmes points sous lesquels les explications ont été catégorisées ci-haut) :

1. Le problème le plus grand avec l'hypothèse d'un groupe de pression ecclésiastique est que l'Église voyait un danger beaucoup plus grand dans les mariages entre chrétiens et païens ou hérétiques : si, donc, elle exerce une influence sur la législation d'État, elle le fait avec une plus grande probabilité contre ces types de noces.³⁷

4. Il y en a qui trouvent excessives ces explications³⁸ et qui ne croient pas dans un but délibérément répressif de la loi.³⁹

6.a, L'interprétation de la loi qui s'échelonne parmi les autres décrétant contre le prosélytisme devient en soi problématique si l'on pose la question de savoir pourquoi, s'il y a assez de lois contre le phénomène, le législateur sentirait la nécessité de promulguer un ordre contre la conversion par le lit de noces.⁴⁰

³⁶ G. DE BONFILS, *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*, p. 434.

³⁷ K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 185, n. 1020 : « Interessant ist der Hinweis, daß die Kaiser nie die Ehe zwischen Heiden und Christen verboten haben, obwohl dies von kirchlicher Seite gefordert wurde. » ; M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 244-245 : « mi sembra si debba parlare di motivazione politico-religiosa : in realtà gli imperatori non fanno proprie le istanze della dottrina cristiana... mai si giungerà a colpire pagani e eretici... » ; ou contre une identification de l'origine de la loi dans la personne d'Ambroise cf. M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 243 : « non pare tanto ispirata da motivazioni esclusivamente religiose dal momento che erano parimenti rimproverate le unioni con pagani ebrei eretici... » ; IBIDEM n. 42 : « Senza escludere la possibilità di un influsso esercitato dal vescovo di Milano, non ritengo sia in tal senso da interpretare la testimonianza invocata, che ha piuttosto riguardo ad unioni con alienigenae, termine in altra occasione indicato da Ambrogio come sinonimo di haeretici... » ; dans un sens pareil cf. encore G. L. FALCHI, *La legislazione imperiale circa i matrimoni misti fra cristiani ed ebrei nel IV secolo*, p. 207 ; H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law : Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 99 : « but Ambrose, as well as other theologians, was opposed to mixed marriages, religious or ethnic, in principle, including, but not exclusively Jewish-Christian unions.. »

³⁸ A. DI MAURO TODINI, *Aspetti della legislazione del IV secolo*, p. 265.

³⁹ G. DE BONFILS, *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*, p. 436 : « Non sembra che le leggi del periodo 383-395 siano volutamente repressive nei confronti degli ebrei. »

⁴⁰ H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law : Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 96 : « There are enough Roman laws on proselytism specifically, without resorting to the bedroom to add as yet another deterrent. Hence the relevance of the ban to the issue of proselytism is doubtful. » ; au même sens cf. encore M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, pp. 233-246. p. 243 : « ...l'atteggiamento di Teodosio I pare non già dettato dalla volontà di combattere ogni tentativo di proselitismo... »

On voit donc que certains problèmes ont été explicités dans les articles mêmes traitant notre loi, cependant on est encore très loin de voir clair dans la question de son origine – trop de points sont restés sans réponse et inexaminés, pour ne pas parler de la difficulté de ces positions qui ont été prises et formulées pour la plupart sans une analyse globale et détaillée des circonstances,⁴¹ c'est-à-dire sans connaître au fond les enseignements des deux groupes religieux touchés par le problème, qui, en revanche, sembleraient être la *conditio-sine-qua-non* de toute tentative de ce genre.

On se charge alors dans le travail suivant d'essayer d'identifier la motivation du législateur avec cette loi singulière. Pour ce but, on doit

- a, rendre clair la signification ou la portée exacte de la loi au niveau de la pratique ;
- b, analyser au fond les deux traditions religieuses touchées dans le problème (celles de l'Église et du rabbinisme), relatives aux mariages mixtes ;
- c, mesurer les autres réponses données à notre question,
- d, et à la fin essayer d'esquisser une conclusion.

Ce sera donc la structure aussi du travail présent : dans un premier chapitre, on examinera la portée précise de la loi ; dans le deuxième, on mettra sous une analyse détaillée la tradition du christianisme ancien dans notre thème ; le but du troisième sera de voir la mentalité rabbinique sur les mariages mixtes, et enfin, on étudiera les réponses données au pourquoi de la loi, en vue d'une esquisse de conclusion.

⁴¹ H. SIVAN, qui présente l'un des écrits plus détaillés et plus profonds du problème, affirme elle-même de n'avoir pas l'intention de chercher la cause des interdictions des rabbins, de l'Église et de l'État : « The larger question of why did all three systems converge in Late Antiquity to draw tighter marital boundaries remains outside the scope of this study. » (H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law : Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 63). Mon but serait, en revanche, justement d'essayer d'aller voir les motifs de cette loi, en prenant en examen les différents systèmes de « codification. »

2. La situation créée par la loi : que signifiait-elle dans la pratique ?

2.1. L'interprétation de la loi.

Le texte de la loi en lui-même contient deux déclarations :

- 1, une interdiction de deux parties : « *Ne quis Christianam mulierem in matrimonio Iudaeus accipiat, neque Iudaeae Christianus coniugium sortiatur* »
- 2, et une sanction de trois parties : « *Nam si quis aliquid huiusmodi admisierit, adulterii vicem commissi huius crimen obtinebit, libertate in accusandum publicis quoque vocibus relaxata* »

En ce qui concerne ces propositions, il ne paraît pas y avoir beaucoup de points à clarifier, cependant il semble utile de les expliquer mot à mot, parce qu'il y a des ambiguïtés dans certaines questions, c'est pourquoi on les prendra l'une après l'autre, en les interprétant. « *Ne quis Christianam mulierem in matrimonio Iudaeus accipiat, neque Iudaeae Christianus coniugium sortiatur.* » La phrase semble tout à fait simple et très bien compréhensible : il s'agit d'une interdiction de mariage d'une telle façon qu'elle interdit aux hommes – qu'ils soient juifs ou chrétiens – d'épouser une femme appartenant à l'autre groupe religieux.

En ce qui concerne, en revanche, le groupe entendu sous le terme juif (sous celui de chrétien, ce problème ne se pose pas),⁴² on affronte déjà quelques doutes : la loi parle-t-elle de la religion ou de la nation juive ? – Si l'on est d'accord sur le fait que le terme *Christianus* dénote un groupe religieux, on pourrait logiquement penser que l'autre groupe, également, ne peut être circonscrit que sur la même base.⁴³ Mais si l'on connaît bien les

⁴² Selon J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain*, II, p. 49, les hérétiques entrèrent dans la catégorie des chrétiens, alors que les catéchumènes restèrent en dehors : « Les lois pénales devant être interprétées restrictivement, nous dirons que le mariage judéo-païen reste permis, de même le mariage entre juifs et catéchumènes, mais non entre juifs et hérétiques, ceux-ci étant englobés parmi les chrétiens. » ; position théoriquement acceptable, mais, dans la pratique, peu vraisemblable, donné l'engagement mental du catéchumène au christianisme.

⁴³ Même si, selon la mentalité rabbinique, le juif reste juif même après avoir quitté sa religion (cf. p. ex. B. SCHERESCHESKY, *Mixed Marriage, Inter-marriage*, cc. 198–199 : « Conversion from the Jewish religion, both in the case of a Jew by birth and of a proselyte who reverts to his 'evil' ways, has no halakhic significance in respect of the law on mixed marriages. For 'an Israelite, even if he has sinned, is still an Israelite' (Sanh. 44a) » ; cf. encore L. VANA, *La birkat ha-minim è una preghiera contro i giudeo-cristiani ?*, p. 189 ; pour une démonstration de cette thèse en base épigraphique cf. P. FIGUERAS, *Epigraphic Evidence for Proselytism in Ancient Judaism*, p. 206 : « ...even in cases of conversion Jews did not deny their origins, but continued to view themselves ethnically as Jews. »), la formulation de cette loi semble exclure une telle interprétation du terme 'juif' de la part du droit romain. Cf. dans ce sens le raisonnement de A. M. RABELLO, *Il problema fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV–VI secolo)*, p. 219 : « ...qualora la parte ebrea si fosse convertita al cristianesimo, la cosa...doveva essere gradita al cristianesimo : si può pertanto ritenere che in tal caso l'unione cessasse di venire considerata adulterio ; se si fosse trovato chi avesse accusato i coniugi di adulterio, dopo che la parte ebrea si era

relations sociologiques du judaïsme ancien,⁴⁴ si l'on est conscient de la connescion du problème avec l'appartenance à la nation juive, et si l'on tient compte des informations vraisemblables de l'empereur sur la religion juive elle-même, on doit accepter la position selon laquelle ces deux aspects ne pouvaient pas être facilement distingués par le pouvoir législatif, exécutif et juridique de l'empire romain : par conséquent, alors que le groupe *Christianorum* est décrit comme un groupe religieux, celui *Iudaeorum* – même si selon la logique de la loi l'était, lui aussi – pouvait signifier, aux yeux des représentants de l'État, la pure appartenance à la nation juive.⁴⁵

L'autre chose à souligner est la formulation particulière et en même temps très exacte de l'interdiction où ce sont les hommes auxquels le législateur s'adresse : cet aspect formel doit être accentué car les peines à infliger aux transgresseurs doivent être infligées exclusivement aux destinataires, c'est à dire aux hommes juif ou chrétiens, et non pas aux femmes aussi comme le veulent quelques chercheurs, en méprisant le contenu du texte,⁴⁶ comme tout cela devient tout évident à partir du texte même de la loi : « *Nam si quis aliquid huiusmodi admisierit, adulterii vicem commissi huius crimen obtinebit, libertate in accusandum publicis quoque vocibus relaxata.* » où le singulier du verbe *admisierit* rend univoque que c'est toujours et seulement l'homme qui reçoit la punition.⁴⁷

Par rapport à cette dernière phrase, il y a encore trois points à expliquer.

convertita al cristianesimo, vi è da presumere che tale accusa sarebbe stata facilmente respinta » : devant un tribunal romain, ajoutons, parce que, au sens de ce que nous avons dit au début de cette note, un tribunal rabbinique continuerait à considérer le juif apostat pour un juif.

⁴⁴ Sur ce point on se contente de renvoyer à quelques articles, sans vouloir entrer dans les détails de la discussion énorme, donné qu'une solution exacte et définitive de la question très problématique « Qui est un juif ? » n'est pas absolument nécessaire pour notre analyse. Sur le problème avec une bibliographie détaillée cf. p. ex. G. G. PORTON, *Who was a Jew ?*, pp. 197–218.

⁴⁵ Cf. p. ex. L. DE GIOVANNI, *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa-Stato*, p. 109 : « ...nazione e suo culto si identificavano né era possibile per lo Stato romano distinguere l'una dall'altro » ; v. encore la position de G. G. PORTON (*Who was a Jew ?*, p. 198), selon lequel donné que les concepts de religion et d'ethnie sont de modernes classifications, inconnues à l'époque ancienne, il est très difficile de répondre à la question, mais en ultime analyse on pourrait formuler une réponse de la façon suivante : le judaïsme, à l'époque qui nous intéresse, était un groupe ethnique basé sur un événement religieux.

⁴⁶ Cf. p. ex. J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain*, II, p. 48 ; S. SOLAZZI, *Unioni di cristiani e ebrei nelle leggi del Basso Impero*, p. 50, n. 4.

⁴⁷ Sur le problème de savoir pourquoi seulement les maris sont sanctionnés au cas d'un mariage chrétien-juif, on renvoie au fait que les femmes épousées n'avaient pas atteint beaucoup de fois l'âge de la puberté, et ainsi elles n'étaient pas tout à fait responsables des mêmes fiançailles ; cf. par exemple la loi CTh 3,5,11 de Théodose de l'an 380 qui règle la responsabilité pour la rupture des fiançailles de la part des filles (Pour toute la problématique cf. P. VOCI, *Storia della patria potestas da Costantino a Giustiniano*, pp. 1–72.).

L'un est posé par le problème de la nature de l'union. Il y en a qui argumentent exclusivement pour un *matrimonium iustum*,⁴⁸ alors que le texte même de la loi fournit une formulation plus générale avec les mots : *aliquid huiusmodi* : on doit alors tirer la conclusion que le législateur avait le but d'interdire non seulement les *matrimonia iusta* ou au moins les *matrimonia legitime contracta*, mais toute sorte de liaison intime qui puisse se produire entre un homme et une femme :⁴⁹ on pense ici au concubinat, comme à une union non matrimoniale de iure, mais matrimoniale de facto.⁵⁰

Deuxièmement, on a la dernière proposition sur laquelle le consensus est complet parmi les chercheurs : il s'agit de la levée de la limitation imposée dans la matière de l'accusation pour un adultère. Au sens de la loi CTh, en effet, Constantin limitait le nombre des personnes ayant le droit de porter une accusation devant au cas d'un adultère à quelques proches de la famille de la personne touchée.⁵¹ La loi de Théodose, en revanche, tout en identifiant le mariage mixte à l'adultère (réellement ou exclusivement sur le niveau de la peine), laisse celui-là indépendant de celui-ci sur le terrain des modalités de la procédure répressive.⁵²

Enfin, l'aspect ultérieur, mais peut-être le plus important serait de voir exactement la peine prescrite pour la transgression de l'interdiction : on ne sait pas, en effet, précisément quelle était la punition de l'adultère à l'époque de la publication de la loi. Cet aspect semble tellement important qu'il paraît presque impossible de trouver la motivation de la loi sans en avoir clarifié avant la peine infligée. Comme, par contre, le problème est très complexe, on y dédiera tout le reste de ce chapitre.

2.2. La peine de l'adultère

La *lex Iulia de adulteriis coercendis* (environ l'an 17 avant J. Ch.) définit concrètement les peines qui sont à infliger à ceux qui ont été reconnus coupables de crime d'adultère. Ce châtiment est le suivant : « La peine à infliger aux femmes trouvées coupables dans

⁴⁸ A. M. RABELLO, *Il problema fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV–VI secolo)*, p. 220 ; H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law : Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 97.

⁴⁹ Cf. p. ex. S. SOLAZZI, *Unioni di cristiani e ebrei nelle leggi del Basso Impero*, p. 52, qui tire l'attention sur la différence entre le texte de la loi au sens de quelque union que ce soit et celui de l'interprétation au sens exclusif du mariage. Cf. encore M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 244 : « il divieto di nozze non sarebbe stato sufficiente ad impedire unioni di fatto, concubinati » parce que « se non c'è il matrimonio, manca il presupposto per l'applicazione della pena. »

⁵⁰ Sur cette catégorie juridique cf. p. ex. H. CROUZEL – L. ODOBINA, *Concubinato*, vol. I, c. 1155.

⁵¹ Pour une analyse excellente et très détaillée de cette loi cf. C. VENTURINI, « *Accusatio adulterii* » e politica costantiniana. (Per un riesame di CTh 9,7,2), pp. 66–109.

⁵² Cf. p. ex. G. RIZZELLI, *Lex Iulia de adulteriis. Studi sulla disciplina di adulterium, lenocinium e stuprum*, p. 214, n. 150.

l'adultère est la confiscation de la moitié de leur dot et de leurs biens, ainsi que l'exil sur une île : les hommes adultères sont à envoyer pareillement sur une île, et on leur confisquera la moitié de leurs biens – le lieu de leurs exils ne pouvant pas être la même île. »⁵³

Dans la littérature romanistique, on est déjà depuis plus de cent ans prêts à accepter la thèse selon laquelle la peine infligée pour les cas d'adultère n'était pas une *poena capitalis* avant le règne de Constantin le Grand, et avec cela, de substantielles nouveautés dans les pénalités de l'adultère n'avaient pas eu lieu avant celui-ci.⁵⁴ Presque tout le monde⁵⁵ est également prêt à reconnaître que l'adultère devint un *crimen capitale* avant la mort de Constantin. Mais tandis que la *poena capitalis*, selon l'opinion de quelques érudits, officiellement, ne signifiait que très rarement la mort,⁵⁶ la plupart de la littérature scientifique pense que la loi de Constantin causait vraiment la mort de ceux qui avait été prouvés coupables d'adultère.⁵⁷

⁵³ *Sententiae Pauli* 2,26,14 : « *Adulterii convictas mulieres dimidia parte dotis et tertia parte bonorum ac relegatione in insulas placuit coerceri : adulteris vero viris pari in insulam relegatione dimidiam bonorum partem auferri, dummodo in diversas insulas relegantur.* »

⁵⁴ Cf. p. ex. M. WLASSAK, *Anklage und Streitbefestigung im Kriminalrecht der Römer*, p. 63 ; G. BROGGINI, *Index interpolationum quae in Iustiniani codice inesse dicuntur*, p. 54, p. 145 ; J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècle)*, vol. I, p. 166 ; Th. A. J. MCGINN, *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*, p. 143. Pour l'opinion contraire v. p. ex. I. GOTHOFREDUS, *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis*, vol. IV, pp. 297-9 ; Th. MOMMSEN, *Le droit pénal romain*, vol. II, p. 426, n. 4 ; P. GARNSEY, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, p. 111, n. 3. V. encore A. ARJAVA, *Women and Law in Late Antiquity*, p. 195, selon qui – quoique, au niveau des lois, l'adultère ne soit pas un crime capital, mais – la *relegatio* et la confiscation des biens ne pouvant pas être appliquées aux couches sociales moins élevées, pour elles, la peine, dans la pratique, aurait toujours été la mort – dommage que cette hypothèse ne soit soutenue par aucuns arguments.

⁵⁵ Au sens contraire v. p. ex. J. CUIACIUS, *Observationes*, vol. 6,11, p. 146 ; E. VOLTERRA, *Per la storia del reato di bigamia nel diritto romano*, p. 405 ; Th. A. J. MCGINN, *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*, p. 143, selon lesquels l'introduction de la peine de mort soit à relier à la loi CTh 11,36,4, de l'année 339.

⁵⁶ F. GORIA, *Studi sul matrimonio dell'adultera nel diritto giustiniano e bizantino*, p. 29, n. 27. Sur la différence de *poena capitalis* et *poena capitis*, ainsi que sur les conséquences réelles d'une telle punition cf. plus bas, dans les notes.

⁵⁷ I. GOTHOFREDUS, *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis*, vol. IV, p. 309 ; Th. MOMMSEN, *Le droit pénal romain*, vol. II, p. 426, n. 4 ; P. E. CORBETT, *The Roman Law of Marriage*, p. 146 ; C. CORSANEGO, *La repressione romana dell'adulterio*, p. 21 ; E. NARDI, *La reciproca posizione successiva dei coniugi privi di conubium*, p. 85 ; C. DUPONT, *Le droit criminel dans les constitutions de Constantin*, vol. I, pp. 51-2 ; P. CSILLAG, *Die Ehegesetze des Augustus*, p. 196 ; R. A. BAUMAN, *The « Leges iudiciorum publicorum » and their Interpretation in the Republic, Principate and Later Empire*, p. 191, n. 191 ; S. TREGGIARI, *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the time of Cicero to the Time of Ulpian*, p. 290 ; J. EVANS GRUBBS, *Law and Family in Late Antiquity : The Emperor Constantine's Marriage Legislation*, p. 216 ; A. ARJAVA, *Women and Law in Late Antiquity*, p. 196. Selon la position de B. BIONDI, *La « poena adulterii » da Augusto a Giustiniano*, p. 90, la

2.2.1. La législation sur l'adultère sous le règne de Constantin le Grand.

Témoins donc d'un jugement sévère sur le crime de l'adultère sont, d'une part, la loi *CTh* 9,40,1, probablement de l'année 314, qui parle, comme d'une chose connue, du fait qu'entre autres, pour l'offense de l'adultère est à infliger une *capitalis severaque sententia*;⁵⁸ et d'autre part, la *CTh* 9,38,1, de l'année 322, qui, comme une loi d'amnistie, affirme pardonner à tous, à l'exception des empoisonneurs, des assassins et des adultères.⁵⁹

Après les lois mentionnées ci-dessus, on arrive à celle *CTh* 9,7,2 (326),⁶⁰ qui dit qu'il faut limiter le nombre de personnes ayant droit à inculper quelqu'un d'adultère. Antérieurement, d'après la *lex Iulia de adulteriis coercendis*, n'importe qui en avait le droit, mais maintenant, étant donné que « certains portent des accusations témérement et qu'ils mettent en ruine les mariages », il n'est permis qu'aux proches directs de lancer une telle accusation. Dans le *Code Justinien*, collection des lois précédemment publiées, recueillie par ordre de Justinien et partiellement remaniée selon les exigences des temps nouveaux, on

peine de mort soit légitimisée de telle façon que la justice « privée », au sens des vengeances privées, soit entrée aux cadres légaux (pour la réfutation de cette même thèse v. E. NARDI, *La reciproca posizione successoria dei coniugi privi di conubium*, pp. 85–87).

⁵⁸ *CTh* 9,40,1 (=C 9,47,16=Brev 9,30,1). « IMP. CONSTANTINUS A. AD CATULLINUM. Qui sententiam laturus est, temperamentum hoc teneat, ut non prius capitalem in quempiam promat severamque sententiam, quam in adulterii vel homicidii vel maleficii crimen aut sua confessione aut certe omnium, qui tormentis vel interrogationibus fuerint dediti, in unum conspirantem concordantemque rei finem convictus sit et sic in obiecto flagitio deprehensus, ut vix etiam ipse ea quae commiserit negare sufficiat. DAT. III NON NOV. TREV(IRIS) ACC. XV. KAL. MAI. HADRUMET(O) VOLUSIANO ET ANNIO CONSS.

Interpretatio : iudex criminis discutiens, non ante sententiam proferat capitalem, quam aut reus ipse fateatur, aut convictus, vel per innocentes testes, vel per conscios criminis sui, aut homicidium, aut adulterium, aut maleficium commisisse manifestius vincatur. » (le 3 novembre 314 (?)).

⁵⁹ «...omnibus indulgemus praeter veneficos homicidas adulteros... »

⁶⁰ *CTh* 9,7,2 (=Brev 8,4,2). « IDEM A. scil. IMP. CONSTANTINUS A. AD. EVAGRIUM. Quamvis adulterii crimen inter publica referatur, quorum delatio in commune omnibus sine aliqua legis interpretatione conceditur, tamen ne volentibus temere liceat foedare conubia, proximis necessariisque personis solummodo placet deferri copiam accusandi, hoc est patrueli consobрино et consanguineo maxime fratri, quos verus dolor ad accusationem impellit. Sed et his personis legem imponimus, ut crimen abolitione compescant. In primis maritum genialis tori vindicem esse oportet, cui quidem ex suspitione etiam ream coniugem facere nec intra certa tempora inscriptionis vinculo contineri veteres retro principes adnuerunt. Extraneos autem procul arceri ab accusatione censemus. Nam etsi omne genus accusationis necessitas inscriptionis adstringat, nonnulli tamen proterve id faciunt et falsis contumeliis matrimonia deformant. P(RO)P(OSITA) NICOMEDIAE VII K. MAI. CONSTANTINO A. VII ET CONSTANTIO C. CONSS.

INTERPRETATIO : In adulterio extraneam mulierem nullus accuset, sed propinqui, ad quorum notam pertinet, hoc est frater germanus, frater patruelis, patruus et consobrinus, qui tamen ante inscriptionem, si accusata adqueverit, possunt per satisfactionem veniam promereri. Reliqui ab accusatione prohibentur. Maritis sane etiam ab suspitione accusare permissum est. » (le 25 avril 326).

trouve, à la fin de cette même loi, une phrase qui manque dans la version contenue par le *Code Théodosien*.⁶¹ « *Sacrilegos autem nuptiarum gladio puniri oportet* » (c'est-à-dire : les profanateurs des mariages sont à punir avec le glaive).

Dans l'ordre chronologique, il suit la loi *CTh* 11,36,4 qu'on date généralement de l'année 339 (mais le plus tôt du 29 août 326, c'est-à-dire en tout cas après la *CTh* 9,7,2, datée du 25 avril 326),⁶² et qui affirme : « à ceux qui ont avoué être coupables, on ne doit pas permettre l'appel parce qu'ils le font seulement pour gagner du temps ; après que l'adultère a été prouvé, il faut punir le coupable d'un châtement qui convient à la grandeur du crime.⁶³ La dernière proposition de la seconde phrase de la loi est la suivante : « *Cum pari similique ratione sacrilegos nuptiarum tamquam manifestos parricidas insuere culleo vivos vel exurere iudicantem oporteat* » (c'est-à-dire : en partant de pareilles raisons, on doit condamner les profanateurs des mariages, comme de manifestes parricides, à être cousus dans un sac ou à être brûlés vifs).

Malgré la datation beaucoup plus tardive, il peut être intéressant de lire une réponse de l'empereur Majorien, de l'année 459, écrite à un certain Rogatien, son fonctionnaire, dont on sait que celui-ci avait condamné un certain Ambrosius, après qu'il ait avoué avoir commis un adultère, pour la peine d'exil temporaire (*relegatio temporaria*). Après que le condamné se soit enfui du lieu de son exil, Rogatien s'est adressé à l'empereur, en lui

⁶¹ Pour notre analyse, les petites modifications, à retrouver dans cette version, n'ont aucune importance, exception faite, naturellement, de la dernière phrase – *C* 9,9 *Ad legem Iuliam de adulteriis et de stupro*, 29 : « *IDEM A. scil. IMP. CONSTANTINUS A. AD EVAGRIUM. Quamvis adulterii crimen inter publica referatur, quorum delatio in commune omnibus sine aliqua legis interpretatione conceditur, tamen ne volentibus temere liceat foedare conubia, proximis necessariisque personis solummodo placet deferri copiam accusandi, hoc est patri, fratri nec non patruo et avunculo, quos verus dolor ad accusationem impellit. Sed et his personis legem imponimus, ut crimen abolitione, si voluerint, compescant. In primis maritum genialis tori vindicem esse oportet, cui quidem ex suspitione ream coniugem facere licet, vel eam, si tantum suspicatur, penes se detinere non prohibetur : nec inscriptionis vinculo contineri, cum iure mariti accusaret, veteres retro principes adhuerunt. Extraneos autem procul arceri ab accusatione censemus : etsi omne genus accusationis necessitas inscriptionis adstringat, nonnulli tamen proterve id faciunt et falsis contumeliis matrimonia deformant. Sacrilegos autem nuptiarum gladio puniri oportet. PP. NICOMEDIAE VII K. MAI. CONSTANTINO A. VII ET CONSTANTIO C. CONSS. »*

⁶² Cf. B. BIONDI, *Il Diritto Romano Cristiano : Orientamento religioso della legislazione*, vol. III, p. 473.

⁶³ *CTh* 11,36,4. « *IMPPP. CONSTANTINUS CONSTANTIUS ET CONSTANS AAA. AD CATULLINUM. Oportuerat te publici instituti respectu confessione detectos legum severitate punire nec frustra vitam differentum moratorias provocaciones admittere, sed delatum adulterii crimen et quaestionibus adhibitis adprobatum pari sceleri immanitate damnare. Quod deinceps in huiusmodi criminibus convenit observari, ut manifestis probationibus adulterio probato frustratoria provocatio minime admittatur, cum pari similique ratione sacrilegos nuptiarum tamquam manifestos parricidas insuere culleo vivos vel exurere iudicantem oporteat. DAT. III KAL. SEPT. CONSTANTIO A. II ET CONSTATE CAES. CONSS » (le 29 août 339).*

demandant ce qu'il devait faire. Celui-ci réprimande son juge à cause de la sentence trop douce, et en raison de la fuite du condamné, il la modifie en *deportatio*.⁶⁴

Au milieu du sixième siècle, on a publié les *Institutions* de l'empereur Justinien (un manuel pour les débutants), une part desquelles parle brièvement de la *lex Iulia de adulteriis* aussi : « *temeratores alienarum nuptiarum gladio puniri oportet* » (c'est-à-dire : les profanateurs des mariages d'autrui doivent être punis avec le glaive), et après cela, elle parle, avec la même brièveté, de ceux qui commettent d'autres offenses contre la *lex Iulia de adulteriis*.⁶⁵

⁶⁴ Novelle 9 de Majorien. « *IMPP. LEO ET MAIORIANUS AA. ROGATIANO CONSULARI TUSCIAE SUBURBICARIAE. Agitandam legibus adulterii quaestionem imminente nostrae quoque perennitatis oraculo te exercuisse commemoras atque, ut relatione testaris, convictum confessumque Ambrosium in nefario crimine relegatione dignum temporaria censuisti. Non solum leniter, sed etiam neglegenter pensasti alieni doloris iniuriam, ut maculam pudoris extincti et eius summam criminis, in quo quidquid viro indignum est continetur, elabi vita superstitute iudicares. Eum tamen ipsum temerasse sententiam et confestim locum perhibes exilii defugisse nosque consuluisti, quid fieri sanciamus, quocirca tam exercitandae iudicationis forma perpetim mansura debeat adspirare : severitatem quippe res ipsa flagitat. Unde, Rogatiane karissime, noveris ad rigorem veteris disciplinae hanc perennitatem nostram observationis adiecisse mensuram, ut secundum legem divorum retro principum, qui in simili crimine talia censuerunt, relegationem probrosi ac nefandissimi rei deportatio adiecta continuo sequatur et bonis eius omnibus fisci utilitatibus vindicatis eum a congressu totius Italiae submovendum, edictorum propositione denunciata omnibus perimendi licentia : qua passim ita insequendus est, qui sententiae abusus est lenitate, ut, si in comprehensa orbis nostri parte repertus fuerit, caesus iure videatur, quatenus sanctionis procedente censura ab incursu flagitiorum tutam genialis tori praestemus in posterum castitatem, ut exemplo conpetenti luxuriae castigatae ab expugnatione pudicitiae, quae sub publica quodammodo videbitur esse custodia, libido et protervitas arceatur manifestumque sit generaliter ita nobis cordi esse violatum pudorem, ut edictali decreto iusta coercitione proposita intemperanter futuris quoque temporibus plecti commissum simile censeamus. DAT. XV KAL. MAI. ARELATO RICIMERE VC. CONS.* » (de l'année 459).

C'est également qu'on a à lier à la personne de Majorien l'information retrouvée au 25^e chapitre de la *Lex Romana Burgundionum*, déclarant que : « *Maritus si adulterum cum uxore invenerit ita, ut in unum sint et se commisceant, liberum arbitrium habebit, utrumque uno ictu punire, secundum legem Novellam Maioriani, quae exinde ad ius vetus cuncta revocavit* », phrase qui, sûrement, ne se réfère pas à la novelle 9 de Majorien (cf. p. ex. B. BIONDI, *La « poena adulterii » da Augusto a Giustiniano*, p. 92 ; T. SARDELLA, « *Vindicta* » e « *ius occidendi*. » *Cassiodoro e la punibilità degli adulteri in età teodericiana*, pp. 80–81), et pourtant c'est l'unique des nouvelles de Majorien à s'occuper de l'adultère. Par rapport à cette phrase, en revanche, le même SARDELLA observe, qu'il n'est pas certain qu'on puisse ramener son origine à Majorien : il se peut imaginer qu'on n'avait que l'intention de conférer une autorité plus grande à la loi, en la liant à un empereur romain.

⁶⁵ *Inst.* 4,18,4 : « *Item lex Iulia de adulteriis coercendis, quae non solum temeratores alienarum nuptiarum gladio punit, sed etiam eos, qui cum masculis infandam libidinem exercere audent. Sed eadem lege Iulia etiam stupri flagitium punitur, cum quis sine vi vel virginem vel viduam honeste viventem stupraverit. Poenam autem eadem lex irrogat peccatoribus, si honesti sunt, publicationem partis dimidia bonorum, si humiles, corporis coercitionem cum relegatione.* »

C'est également sur la punition de l'adultère qu'une nouvelle de l'empereur Justinien dit quelques mots :⁶⁶ le dixième chapitre affirme que, si le crime d'adultère est prouvé, alors aux coupables sont à infliger les mêmes peines qui avaient été définies par Constantin.

Il se pose la question de savoir si la loi conservée dans le *Code Théodosien* a originalement contenu la phrase qui est à lire dans la même loi du *Code Justinien*, et selon laquelle « les profanateurs des mariages ... sont à être punis avec le glaive. » La littérature romanistique, bien que certains le contestent,⁶⁷ en partant du fait que l'expression se trouve dans le *Code* comme un *hapax legomenon*, prend pour généralement acceptée la thèse selon laquelle la phrase qui manque dans la CTh 9,7,2, et qui est à retrouver dans le quatrième paragraphe de la C 9,9,29 a été prise par la codification justinienne dans la CTh 11,36,4, qui, après l'avoir transformée, en a dompté la peine d'être cousus dans un sac ou d'être brûlés vifs en *poena gladii*, en pleine harmonie avec la tendance à unifier la multiplicité des peines et à en abolir les extrémités.⁶⁸ En conclusion : la dernière phrase de la CTh 11,36,4 aurait été rattachée au texte de la CTh 9,7,2, la peine infligée dans celle-ci ayant été modifiée.

En ce qui concerne les autres lois : la novelle de Majorien ferait une exception, donné qu'elle définit seulement la *deportatio* pour peine d'adultère ; l'Inst 4,18,4 accepterait les modifications de la compilation, en tant qu'elle reproduit déjà la peine du glaive ; la Nov 134, en se refaisant à Constantin, n'affirme rien concernant la peine à infliger :⁶⁹ celui selon

⁶⁶ Nov. 134,10 : « *Si quando vero adulterii crimen probetur, iubemus illas poenas peccantibus inferri, quas Constantinus divae memoriae disposuit ; et illis similibus subiciendis poenis, qui medii aut ministri huiusmodi impio crimini facti sunt...* »

⁶⁷ P. ex. H. J. WOLFF, *Doctrinal Trends in Postclassical Roman Marriage Law in Postclassical Roman Marriage Law*, p. 273, n. 38 ; DE DOMINICIS, *Registro delle alterazioni (glossemi ed interpolazioni) nelle costituzioni del Codice Teodosiano e nelle novelle posteodosiane segnalate dalla critica*, p. 421, n. 3.

⁶⁸ C'est ce qu'on trouve, après les observations de CUIACIUS et de GOTHOFREDUS aux éditions de KRÜGER et de Th. MOMMSEN (v. dans la bibliographie). Quelques chercheurs n'acceptent pas cette position : cf. M. WLASSAK, *Anklage und Streibefestigung im Kriminalrecht der Römer*, p. 63, bien qu'il considère comme interpolation la ligne traduite au texte de Justinien ; H. J. WOLFF, *Doctrinal Trends in Postclassical Roman Marriage Law*, p. 273, n. 38 ; M. A. DE DOMINICIS, *Registro delle alterazioni (glossemi ed interpolazioni) nelle costituzioni del Codice Teodosiano e nelle novelle posteodosiane segnalate dalla critica*, p. 421, n. 3, mais la *communis opinio* prend pour acceptable cette solution : cf. B. BIONDI, *Il Diritto Romano Cristiano : Orientamento religioso della legislazione*, vol. III, p. 473 ; R. BONINI, *Ricerche di diritto Giustiniano*, p. 109 ; R. A. BAUMAN, *The « Leges iudiciorum publicorum » and their Interpretation in the Republic, Principate and Later Empire*, p. 191 ; C. VENTURINI, « *Accusatio adulterii* » e politica costantiniana. (Per un riesame di CTh 9,7,2), p. 68, n. 104 ; A. ARIAVA, *Women and Law in Late Antiquity*, p. 196 ; H. SIVAN, *Revealing the Concealed : Rabbinic and Roman Legal Perspectives on Detecting Adultery*, p. 144.

⁶⁹ Contrairement à certains chercheurs (p. ex. Th. MOMMSEN, *Le droit pénal romain*, pp. 425-426 ; B. BIONDI, *Il Diritto Romano Cristiano : Orientamento religioso della legislazione*, vol. III, p. 477), qui prennent pour certain le fait que la formulation non univoque de la loi signifie, quand même, la peine de mort – tout au moins pour l'homme, condamnant les femmes à être enfermées dans un cloître.

qui, donc, la punition du glaive serait originale dans la loi de Constantin, peut présumer que Justinien, dans sa 134^e novelle, se soit référé également à la peine du glaive ; qui, au contraire, accepte, avec la plupart de la romanistique, la thèse de l'interpolation, peut opter pour une solution dans le sens de l'expression citée : « *capitalem severamque sententiam*. »

D'après tout cela, il paraît que la peine de l'adultère est devenue capitale durant le règne de Constantin, et à partir de l'an 339, elle était punie d'une mort encore plus sévère.

2.2.2. Problèmes d'interprétation.

a, Nous pouvons réfléchir, cependant, que, dans les sources plus tardives, concernant les personnes condamnées à cause d'adultère, on ne retrouve jamais ces peines établies en 339,⁷⁰ ainsi que quand Majorien, en 459, se réfère à la pratique des empereurs antérieurs, il ne fait aucune mention ni d'une punition d'être cousu dans un sac, ni de celle d'être brûlé vif.

b, En ce qui concerne la loi *CTh* 11,36,4, il n'est nullement clair pour quel motif l'adultère, selon l'explication montrée ci-dessus, a été jugé par les empereurs comme sacrilège – cela supposerait, en effet, qu'ils tiennent le mariage pour une chose si sainte que l'on puisse commettre un sacrilège contre lui⁷¹ – fait qui ne se réalisera que plus tard : avec saint Ambroise et saint Augustin, qui créeront les bases fondamentales pour une conception de mariage comme sacrement : cependant il faut préciser que, dans leur cas non plus, on ne retrouvera jamais l'expression de *sacrilegus* à propos des adultères.⁷²

c, La dernière proposition de la phrase ultime de la loi est également étrange quand elle dit : « dans les crimes de ce genre, dans le futur, il faut agir de telle manière qu'après la démonstration univoque, des appels temporisateurs ne soient plus acceptés, puisque *en partant de pareilles raisons, on doit condamner les profanateurs des mariages, comme de manifestes parricides, à être cousus dans un sac ou à être brûlés vifs* : on ne comprend pas quelle est la raison (*cum pari similitudine ratione*), à cause de laquelle non seulement on ne doit pas admettre les appels des adultères prouvés coupables, mais, en tant que de manifestes parricides, on doit les mettre à mort.

d, On ne comprend également pas pourquoi les adultères sont qualifiés de parricides, la loi constatant que *sacrilegos nuptiarum tamquam manifestos parricidas* : bien que

⁷⁰ A. ARJAVA, *Women and Law in Late Antiquity*, pp. 196–197.

⁷¹ Bien que I. GOTHOFREDUS, *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis*, vol. IV, p. 296, se réfère à VALERIUS MAXIMUS, *Factorum et dictorum memorabilium libri*, II,9, où celui-ci parle du mariage comme d'une chose sainte (*coniugalia sacra*) – et, dans cette mesure, qu'on puisse lui donner gain de cause, mais, pour les adultères, l'expression « *sacrilegus* », le plus tôt, est à retrouver chez BALSAMON (12^e siècle), cité également par GOTHOFREDUS, qui se sert de cette expression dans le commentaire écrit au 98^e canon du synode de Trullo. Ce synode datant, en revanche, de beaucoup plus tard que l'époque dont nous nous occupons, on ne peut rien en conclure au texte de notre loi, sans risquer de tomber en anachronisme.

⁷² Cf. J. EVANS GRUBBS, *Law and Family in Late Antiquity : The Emperor Constantine's Marriage Legislation*, p. 210 et p. 217, n. 53.

l'expression latine *parricida*, dans le langage juridique latin, dénote également le meurtre de n'importe quel membre de la famille⁷³ – et non seulement qui, comme en français, tue son père ou sa mère –, mais cette signification n'était pas tellement large à comprendre l'adultère aussi. On a essayé de répondre à ces problèmes, mais la justification de Godefroy (« avec l'adultère, on attaque la famille, la parenté – en tant que c'est justement la sécurité du mariage, fondement de la parenté, qui sont mis en danger : presque ils sont tués – de la même manière comme dans le cas où on tue un de ses proches »)⁷⁴ semble trop abstraite pour la rédaction concrète de la loi ; l'argumentation de Liebs – qui montre une certaine affinité avec celle de Godefroy – (selon lui, dans les deux cas – à savoir aussi bien dans le cas de l'adultère que dans celui du parricide – « ce sont de saintes liaisons qui sont détruites » ; autrement dit : la raison pour laquelle les adultères seraient à punir d'être cousus dans un sac ou d'être brûlés vifs, serait donc la grandeur pareille de la sainteté des liaisons détruites par l'adultère ou par le parricide)⁷⁵ ne paraît pas être, non plus, satisfaisante, et la version de Bauman ne répond qu'à la logique de la phrase (selon lui, l'expression *cum pari similitudine* connecterait « le refus de l'appel à effectuer après l'approbation univoque de l'adultère », d'un part, et « les parricides manifestement coupables », de l'autre, sur la base commune du caractère manifeste des deux crimes), cependant il ne parle pas du problème d'identification des deux crimes. Sans quoi, avouons, son explication reste également déficiente, puisque, en ce sens, la raison pour laquelle les adultères sont punis d'être cousus dans un sac ou d'être brûlés vifs, serait justement ce caractère manifeste commun de leur crime à celui des parricides manifestement coupables.⁷⁶

e, On ne comprend pas encore quelle est la différence ou quelle est l'opposition entre la première et la troisième proposition de la première phrase :

*Oportuerat te publici instituti respectu confessione
detectos legum severitate punire nec frustra vitam differentum
moratorias provocaciones admittere, sed delatum adulterii*

⁷³ De lege Pompeia de parricidiis. Marci. D. 48,9,1. « Lege Pompeia de parricidiis cavetur, ut, si quis patrem matrem, avum aviam, fratrem sororem patrualem matrem, patruum avunculum amitam, consobrinum consobrinam, uxorem virum generum socrum, vitricum, privignum privignam, patronum patronam occiderit cuiusve dolo malo id factum erit, ut poena ea teneatur quae est legis Corneliae de sicariis. Sed et mater, quae filium filiamve occiderit, eius legis poena adficitur, et avus, qui nepotem occiderit : et praeterea qui emit venenum ut patri daret, quamvis non potuerit dare. »

⁷⁴ I. GOTHOFREDUS, *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis*, vol. IV, p. 296 : « Nempe ideo, quod spes et securitas omnis parentelae et cognationis hoc crimine enecetur : matrimoniumque, per quod omnis cognatio, paternitas et parentela existit, hoc crimine violetur ; ut non debeat non eadem poena huius originis et cognationis in ipsa spe enectae, violatae crimen, quae partus inde promanantis caedes... »

⁷⁵ Cf. D. LIEBS, *Unverhohlene Brutalität in den Gesetzen christlichen Kaiser*, p. 105 : « Heilige Bande werden verletzt, im einen wie im anderen Fall.. »

⁷⁶ Cf. R. A. BAUMAN, *The « Leges iudiciorum publicorum » and their Interpretation in the Republic, Principate and Later Empire*, p. 191 : « ... the analogy being apparently based on the common element of manifest guilt.. »

*crimen et quaestionibus adhibitis adprobatum pari
sceleri immanitate damnare.*

à laquelle le même fait semble faire allusion qu'on a deux fois, dans la même phrase, l'invite de l'empereur de condamner ou de punir le crime de l'adultère (une fois pour le cas d'un « *confessione detectus* » et une autre fois pour celui d'un « *quaestionibus adhibitis adprobatum* »), mais où ces deux injonctions sont séparées (ou reliées) avec la particule « *sed*. » On pourrait expliquer cette circonstance en supposant que le législateur veuille accentuer son injonction par la répétition et que la particule « *sed* » serve à opposer d'une part la « *nec frustra vitam differentum moratorias provocationes admittere* », et de l'autre, la « *sed delatum adulterii crimen et quaestionibus adhibitis adprobatum pari sceleri immanitate damnare*. » Dans ce cas, en revanche, on a l'impossibilité que le législateur exprime le fait d'être « *confessione detectus* » par l'expression « *crimen quaestionibus adhibitis adprobatum* », bien que, dans le premier cas, il s'agisse d'un aveu, dans le second, par contre, d'une instruction criminelle.

f, Mais l'explication traditionnelle de la loi *CTh* 11,36,4 contient des contradictions ultérieures. Le premier mot de la loi est : *oportuerat*, c'est-à-dire « il aurait fallu », dont il est clair que l'empereur, dans le cas actuel, avait l'intention de faire une rectification, en faisant savoir à Catullin, que dans le sens des lois, il a agi incorrectement. A ce postulat, en partie, convient l'interprétation du dessus (c'est-à-dire l'acceptation du fait que la loi parle des coupables d'adultère), puisque Catullin aurait dû très bien savoir que, dans le cas d'un adultère avoué (*confessione detectos*), qui, dénoncé (*delatum adulterii crimen*), avec les examinations prescrites, avait été prouvé (*probationibus adhibitis adprobatum*), on ne devait plus admettre l'appel – le but unique duquel étant l'ajournement de la peine de mort (*frustra vitam differentum moratorias provocationes*) : parce que le *Code Théodosien* contient une autre loi, antérieure de plusieurs années, qui est également adressée à Catullin, et qui parle de la même circonstance, avec la seule différence que les crimes pour lesquels cette loi-là sanctionne de la même façon, n'entrent pas tous dans le champ de l'adultère : elle se réfère également aux crimes de l'assassinat et du parricide.⁷⁷ Mais il n'est pas vraisemblable, non plus, que la rectification parle seulement des problèmes d'appel : donné

⁷⁷ *CTh* 11,36,1 (=Brev 11,1,1) : « *IMP. CONSTANTINUS A. AD CATULLUM. Moratorias dilationes frustratoriasque non tam appellationes quam ludificationes admitti non convenit. Nam sicut bene appellantibus negari auxilium non oportet, ita his, contra quos merito iudicatum est, inaniter provocantibus differri bene gesta non decet. Unde cum homicidam vel adulterum vel maleficum vel veneficum, quae atrocissima facinora sunt, confessio propria vel dilucida et probatissima veritatis quaestio probationibus atque argumentis detexerit, provocationes suscipi non oportet, quas constat non refutandi spem habere quae gesta sunt, sed ea potius differre temptare. Qui de variis litibus causisque dissentiunt, nec temere nec ab articulis praeiudiciisque nec ab his, quae iuste iudicata sunt, provocare debebunt. Quod si reus in homicidii vel maleficii vel adulterii vel veneficii crimine partem pro defensione sui ex testibus quaestioneque proposita possit arripere, parte vero obrui accusarique videatur, tunc super interposita appellatione ab eodem, qui sibi magis, quae pro se faciant, testimonia prodesse debere adfirmat, quam ea, quae adversus ipsum egerint, nocere, deliberationi nostrae plenum arbitrium relinquatur. DAT. IIII NON. NOV. TREV(IRIS) ; ACC. XV KAL. MAI. HADRUMETI VOLUSIANO ET ANNIANO CONSS.* » (le 2 novembre 314/315).

que la loi d'appel précédente a été adressée à lui-même, il n'est pas probable qu'il n'ait pas su, dans le cas d'un simple crime d'adultère, ce qu'il devait faire : on doit donc admettre qu'il y a un point ultérieur sur lequel l'empereur a réprouvé la démarche de Catullin. Ce point, par les adeptes de la thèse de l'adultère, pourrait être retrouvé dans la correction de la peine – et avec cela, ils pourraient même répondre au problème précédent – à savoir que, en affirmant que l'empereur aurait réprouvé le caractère clément de la sentence (qui, au contraire, était justement la mort), ce serait la raison pour laquelle il dirait que la peine convenable, dans pareil cas, sera le sac ou le bûcher. Conscients, cependant, du fait que selon la dernière phrase de la loi, « les profanateurs des mariages, comme de manifestes parricides, sont à condamner à être cousus dans un sac ou à être brûlés vifs », et en supposant que les profanateurs des mariages soient les adultères, qui auraient dû être punis par Catullin *legum severitate*, alors on affronte la difficulté qu'il n'y a aucune loi (mais d'autres sources, non juridiques, qui parlent de la peine infligée à des adultères, non plus) selon le témoignage desquelles les adultères aient jamais été punis par le sac ou par le bûcher⁷⁸ – étant toute écartée la possibilité de la thèse selon laquelle l'empereur ait réclamé à son juge le manque de l'application d'une peine qu'il change justement dans cette loi. En admettant, enfin, l'inconséquence de la démarche de l'empereur (c'est-à-dire qu'il réclame, d'une part, la sévérité des lois, et de l'autre, qu'il établit, soudain, une autre peine), il faudrait admettre également que la raison pour laquelle il aggraverait la peine des adultères, serait justement l'irrégularité de la démarche de Catullin, thèse qui ne semble pas trop logique.

Il nous paraît donc falloir chercher une autre voie pour l'interprétation de la loi en question.

2.2.3. Une nouvelle lecture de CTh 11,36,4.

Le point de départ pourrait être le mot *sacrilegus*, si l'on examine en quel sens il était utilisé dans les autres lois de l'époque. Le sacrilège signifie donc généralement une offense réalisée contre l'autorité impériale :⁷⁹ un sacrilège est, par exemple, celui qui insulte l'empereur d'une telle manière qu'il viole la loi, ou qu'il agisse généralement contre l'ordre légal.⁸⁰ En cherchant, maintenant, à répondre à la question de savoir quelle loi est violée ou

⁷⁸ C'est à la base de cet argument que seraient à réfuter les traductions rendant l'expression « *tamquam manifestos parricidas* » comme il suit : « comme s'ils étaient de manifestes parricides » ; cf. p. ex. Cl. PHARR, *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*, p. 335 : « as though they were manifest parricides. »

⁷⁹ Cf. J. EVANS GRUBBS, *Law and Family in Late Antiquity : The Emperor Constantine's Marriage Legislation*, p. 217, n. 53.

⁸⁰ Cf. I. GOTHOFREDUS, *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis*, vol. IV, p. 296 ; la non-obéissance à l'autorité impériale, et en tant que telle, la non-obéissance aux lois, mises en vigueur par cette autorité, est déjà considérée comme un sacrilège dans les lois suivantes : CTh 6,5,2 (de l'année 384) = C 12,8,1 ; CTh 1,6,9 (de l'année 385) = C 9,29,2 ; CTh 10,10,24 (le 6 novembre 405) ; CTh 9,23,1 (de l'année 352) : pour cette loi v. B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, p. 290.

dans quelle mesure est agi contre l'ordre légal le *sacrilegus nuptiarum* de la loi *CTh* 11,36,4, on peut trouver une réponse, en partant de la démarche de la compilation justinienne présentée ci-dessus, si l'on considère que la phrase contenant le mot 'sacrilège' a été enchâssée : à la fin d'une loi qui limite le nombre des personnes légitimes pour lancer une accusation, après la constatation que « certains portent des accusations témérement, et, avec leurs mensonges maudits, ils ruinent les mariages. »⁸¹ N'est-il pas, donc, imaginable que l'expression *sacrilegus nuptiarum* ne se réfère pas aux adultères, mais aux personnes qui lancent ces fausses accusations ?

La législation augustéenne – par laquelle tout le monde avait le droit de lancer une accusation d'adultère – a beaucoup contribué à l'augmentation du nombre des délations de but financier et, le cas échéant, non fondées ou justement fausses.⁸² Probablement les lois de Constantin des années 310–320 sont-elles dues à ce fait,⁸³ au sens desquelles l'accusateur, avec la signature de l'accusation, devait assumer les risques, dans le cas d'une preuve non réussie, de se soumettre à de sévères peines ou justement aux mêmes peines que l'accusé aurait reçues, si l'accusation s'était montrée juste.⁸⁴ Il semble, cependant, que cette mesure n'était pas, elle non plus, satisfaisante pour atteindre le but désiré par rapport aux fausses accusations d'adultère, et c'est pourquoi on a dû promulguer la loi *CTh* 9,7,2 limitant le nombre des personnes légitimes pour l'accusation d'adultère, parce que – bien que les nouvelles lois, dans le cas d'une accusation infondée, aient déjà puni plus sévèrement la calumnie,⁸⁵ mais – le *libellus inscriptionis* ne suffisait plus à abolir la

⁸¹ V. ci-dessus.

⁸² Cf. T. SPAGNUOLO VIGORITA, *Exsecranda perniciēs. Delatori e fisco nell'età di Costantino*, pp. 114–116.

⁸³ Ou à Licinius ; cf. T. D. BARNES, *The New Empire of Diocletian and Constantine*, pp. 127–128.

⁸⁴ *Edictum Constantini de accusationibus* : « ...probatum est plurimos non solum fortunis accusationis nonnumquam eiusmodi causis tam eos qui accusantur quam qui ad testimonium vocantur gravissimis vexationibus adfici. Unde consulentes securitati provinciarum nostrarum eiusmodi remedia prospeximus, ut accusator quidem non omnimodo de iudicio repellatur, verum quicumque intentionibus suis probationes addere confidit, habeat adeundi iudicis liberam potestatem ac manifestis indiciis commissi reum detegat, ut pro qualitate factorum competenter in eum qui convictus fuerit vindicetur. Quod si minime potuerit ea quae intentaverit conprobare, scire debet severiori sententiae subiugendum... » Cf. encore *CTh* 9,10,3 (de l'année 319), loi, qui ne parle pas en général, mais son intention principale convient à la loi citée : « ...non ignarus eam se sententiam subiturum, si crimen obiectum non potuerit conprobare, quam reus debet excipere. » Pour ce thème v. encore J. L. STRACHAN-DAVIDSON, *Problems of the Roman Criminal Law*, vol. II, p. 164 ; L. MER, *L'accusation dans la procédure pénale du Bas-Empire Romain*, p. 210 ; B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, pp. 282–283 ; S. PIETRINI, *Sull'iniziativa del processo criminale romano (IV–V secolo)*, p. 99.

⁸⁵ C. VENTURINI, « *Accusatio adulterii* » e politica costantiniana. (Per un riesame di *CTh* 9,7,2), p. 87 ; B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, p. 292. Pour la fausse accusation et sa punition avant Constantin cf. *Gaius D.* 47,10,43 pr 1. « *Gaius libro tertio regularum. Qui iniuriarum actionem per calumniam instituit, extra ordinem damnatur : id est exilium aut relegationem aut ordinis amotionem patitur.* » ; *Sententiae Pauli* 1,5,1–2. « *Calumniosus est qui*

pratique des fausses accusations.⁸⁶ Le but de la nouvelle loi était donc, en limitant le nombre des personnes légitimes pour l'accusation, de mieux refouler, sur ce terrain, la *professionis temeritas* et la mise en crise de la justice.⁸⁷ Cette thèse est acceptable, sans aucun problème, par rapport à la loi de l'an 326, puisque la phrase parlant de la peine s'applique parfaitement à la partie dernière de la loi – où l'empereur dit explicitement que certains portent des accusations témérement, et que l'expression *sacrilegos nuptiarum* dans la CTh 9,7,2 ainsi que dans la CTh 11,36,4 reçoit déjà un sens correct qu'on ne doit plus interpréter anachronistiquement – en se référant au sacrement du mariage chrétien.

Cette interprétation est soutenue par le mot *parricida* qui était incompréhensible dans le cas où la loi référerait aux adultères. Si l'expression *sacrilegos nuptiarum* est interprétée comme parlant des adultères, il n'est pas clair de savoir à quoi cette identification est due. En examinant cependant quel est le cas où, par rapport à l'adultère – étant en effet incontestable que la loi avait un certain rapport avec ce crime –, quelqu'un pouvait être appelé parricide, on a la solution. Comme on en a déjà parlé, non seulement les meurtriers du père ou de la mère s'appelaient des parricides, mais dans un sens plus large même ceux qui ont tué quelqu'un de la parenté. Un tel meurtre de parenté pouvait se réaliser, par exemple, quand une personne avait lancé une fausse accusation d'adultère, puisque si, d'une part, l'accusé est condamné à la base d'une fausse accusation, dans ce cas, l'accusateur peut s'appeler meurtrier ; si l'on considère, d'autre part, que, d'après la loi CTh 9,7,2 de l'année 326, ce ne sont que certains membres de la famille qui ont le droit de porter une accusation d'adultère,⁸⁸ par conséquent, une fausse accusation pouvait être portée également seulement par un membre de la famille, et si quelqu'un l'a faite, c'est comme s'il avait commis un vrai et propre parricide (dans le sens plus large du terme) : c'est comme s'il avait tué le membre de famille accusé témérement ; si, par contre, la fausseté de l'accusation vient à la lumière déjà au cours du procès, le fait du proche est considéré comme une tentative d'assassinat, qui, en effet, est condamné de la même manière que si la tentative s'était réalisée.

sciens prudensque per fraudem negotium alicui comparat. Et in privatis et in publicis iudiciis omnes calumniosi extra ordinem pro qualitate admissi plectuntur. » Au sens de ces lieux, les juristes antérieurs prévoient déjà, pour la calumnie, une punition *extra ordinem*, pratique, qui est précisée, en étant rendue plus sévère, par Constantin, avec sa loi examinée.

⁸⁶ I. GOTHOFREDUS, *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis*, vol. 3, p. 63 ; C. VENTURINI, « *Accusatio adulterii* » e politica costantiniana. (Per un riesame di CTh 9,7,2), p. 95. Comme explication de cette pratique mauvaise, C. VENTURINI se réfère au fait qu'il ne soit plus nécessaire d'avoir dissolu le mariage pour porter une accusation et que, par conséquent, les accusations *ex suspicione* soient devenues très simples : il suffisait de communiquer le soupçon au magistrat compétent (cf. C. VENTURINI, « *Accusatio adulterii* » e politica costantiniana. (Per un riesame di CTh 9,7,2), pp. 98–101), tandis que, selon G. RIZZELLI, *Lex Iulia de adulteriis. Studi sulla disciplina di adulterium, lenocinium*, p. 117, le vrai motif de la loi de Constantin étant le refoulement des accusations régulières pour lequel le *libellus inscriptionis* n'avait pas été suffisant.

⁸⁷ Cf. M. WLASSAK, *Anklage und Streitbefestigung im Kriminalrecht der Römer*, p. 83 ; B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, p. 283.

⁸⁸ V. pour cela p. ex. G. RIZZELLI, *Lex Iulia de adulteriis. Studi sulla disciplina di adulterium, lenocinium*, p. 294.

Par cette explication du mot *parricida*, nous avons, à la fois, écarté le problème présenté ci-dessus, qui s'était produit de la circonstance que l'empereur, après avoir réprimandé Catullin pour n'avoir pas puni les coupables selon les lois, et en même temps, avec le sac et le bûcher, il mentionne de telles peines par rapport au cas, qui ne sont pas en harmonie avec la pratique légale de la punition de l'adultère. En partant, d'une part, du fait que, selon notre hypothèse, la réprimande n'est pas faite par rapport aux adultères, mais par rapport à ceux qui ont porté une fausse accusation d'adultère, et en prenant en considération que la peine prescrite par les lois pour eux – en tant que parricides – est vraiment *poena cullei*,⁸⁹ l'empereur ne fait vraiment que rectifier, en déclarant qu'au cas des personnes en question, la peine à infliger est celle relative aux parricides, puisqu'ils sont à l'origine de la mort de leurs proches ou parce qu'ils s'y forcent.

Dans cette interprétation, l'expression *cum pari similitudine ratione* joignant les deux dernières propositions de la seconde phrase devient compréhensible et claire : ainsi, on peut accepter sans faute l'explication avancée par Bauman, présentée ci-dessus – l'expression *cum pari similitudine ratione* connecte « le refus de l'appel à effectuer après l'approbation univoque de l'adultère », d'une part, et « les parricides manifestement coupables » en tant qu'il se refait sur l'élément commun du crime manifeste sur lequel se basait toute la loi : si le crime est manifeste, on ne doit plus accepter d'appels temporisateurs. En ayant énuméré en quoi Catullin a agi incorrectement, le législateur déclare que, à partir de ce moment-là (*deinceps*) c'est la démarche décrite ci-dessus qui est à observer : ainsi qu'il ne faut pas admettre l'appel des coupables d'adultère convaincus – étant donné leur culpabilité d'adultère évidente –, c'est à cause de la même raison (*cum pari similitudine ratione*) qu'il faut punir les *sacrilegos nuptiarum* selon la sévérité des lois, c'est-à-dire qu'il faut les exécuter comme des parricides manifestes selon les peines prescrites pour ceux-ci – l'élément commun est vraiment le caractère manifeste du crime et de la culpabilité : parce que si quelqu'un porte une accusation fausse d'adultère contre quelqu'un de sa parenté, c'est comme s'il avait commis une tentative de meurtre contre la personne accusée – le fait du parricide est donc évident.

Voyons, après tout cela, comment notre loi s'est modifiée. Dans la première phrase, il s'agit de la réprimande de l'empereur quand il décrit les problèmes qui ne lui plaisent pas dans les démarches de Catullin et quand il raconte ce que Catullin aurait dû faire autrement. Le thème de la loi n'est pas celui du refus de l'appel aux adultères convaincus (comme il l'est selon l'interprétation traditionnelle), mais il s'agit du cas des faux délateurs du crime

⁸⁹ Cf. CTh 9,15,1 = C 9,17,1. « *Imp. Constantinus A. ad Verinum Vicarium Africae. Si quis in parentis aut filii aut omnino affectionis eius, quae nuncupatione parricidii continetur, fata properaverit, sive clam sive palam id fuerit enisus, neque gladio neque ignibus neque ulla alia sollemnia poena subiugetur, sed insutus culleo et inter eius ferales angustias comprehensus serpentum contuberniis misceatur et, ut regionis qualitas tulerit, vel in vicinum mare vel in amnem proiciatur, ut omni elementorum usu vivus carere incipiat, ut ei caelum superstiti, terra mortuo auferatur. Dat. XVI KAL. DECEMB. LICINIO V ET CRISPO CAES : CONSS ; ACC. PRID. ID. MART. KARTHAGINE CONSTANTINO A. V. ET LICINIO C. CONSS.* » (de l'année 318) ; pour cela v. B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, p. 292.

d'adultère : c'est ce dont parle la première phrase. Alors premièrement : *avec respect à l'institut de la vie publique, il aurait dû punir avec la sévérité des lois ceux qui ont été découverts dans/par leur aveu* – selon notre interprétation, il ne s'agit pas ici du crime de l'adultère, mais de celui d'une fausse accusation du même acte. Ils ont donc été découverts ou surpris dans leur aveux (faux) : dans ce cas-là, il aurait fallu tout simplement leur appliquer la peine prescrite. Deuxièmement : *il n'aurait pas dû admettre leurs appels temporisateurs, puisqu'ils ne voulaient qu'en allonger leur vie* – il s'agit ici, évidemment, d'un tel crime qui a comme conséquence la peine de mort – selon notre interprétation, la loi parlerait du fait de la fausse accusation : la peine de mort était à infliger pour ce crime aussi.⁹⁰ La troisième proposition de la première phrase parle, en revanche, de la possibilité opposée, c'est-à-dire de l'hypothèse où la dénonciation du délateur se montre vraie : *le crime d'adultère ayant été dénoncé et prouvé durant les examinations prescrites, il faut prononcer une sentence convenable à la grandeur du crime*.⁹¹

Dans la phrase suivante, on arrive de la rectification à la justification : le pronom relatif *quod* de la première proposition se référerait au principe établi à suivre dans les cas pareils : c'est-à-dire que la peine doit être exécutée et qu'il n'y a de place pour aucun appel ni au cas où le faux délateur a été surpris, ni au cas où l'accusation du délateur a été vérifiée : puis on a une proposition comparative, introduite avec la particule « *ut* », connectée à la troisième proposition (*ainsi qu'on n'admet pas, après la démonstration univoque, d'appels temporisateurs*) – dont le verbe est au subjonctif parce que cette proposition est déjà la subordonnée d'une autre subordonnée –, et enfin c'est à cette proposition comparative que se succède la proposition complétive finale, connectée à la première phrase (*c'est à cause de la même raison que les profanateurs des mariages sont – en tant que de manifestes paricides – à être cousus dans un sac ou à être brûlés vifs*).

Il se fait clair avec cette interprétation – en retournant aux problèmes présentés ci-dessus – pourquoi on n'entend jamais appliquer ces peines quand nos sources parlent des personnes condamnées pour adultère, d'une part, et de l'autre, pourquoi l'empereur Majorien n'y recourt pas, lui non plus (quoique la loi était à sa disposition dans le *Code Théodosien*) quand il adresse une lettre à Rogatien sur le cas d'une personne condamnée pour ce crime : la loi ne parlant donc pas de la peine de l'adultère, elle ne peut pas être retrouvée dans ces cas-ci.

⁹⁰ V. ci-dessus.

⁹¹ Cf. Cl. PHARR, *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*, p. 335 : « but you ought to have punished with a severity equal to its wickedness any crime of adultery, reported to your court and proved after an inquisition » ; D. LIEBS, *Unverhohlene Brutalität in den Gesetzen christlichen Kaiser*, p. 95 : « sondern das angezeigte und nach gehabter Beweiserhebung nachgewiesene Verbrechen des Ehebruchs mit der Freveltat angemessener Abschreckung zu verurteilen. »

2.2.4. Tentative d'harmonisation de la nouvelle lecture avec les autres sources juridiques ultérieures.

La loi est donc compréhensible, même plus compréhensible, ou plus précisément c'est seulement dans cette interprétation qu'elle reprend son propre sens. Voyons maintenant quelle conséquence cela porte pour les *Institutions*. – Étant donné la loi C 9,9,29 un des résultats de la même compilation au cours de laquelle les *Institutions* ont été écrites, il est à supposer qu'on retrouvera la même position dans les *Institutions* que dans le *Code Justinien*.⁹² Dans les *Institutions*, on se sert de l'expression *temeratores alienarum nuptiarum*⁹³ – par rapport à laquelle deux mots peuvent constituer l'objet de nos observations.

Le verbe *temero* signifie profaner, violer, souiller, mais si on se souvient de la justification de la loi de l'année 326, là, on retrouve un mot semblable : « *ne volentibus temere liceat foedare conubia*. »⁹⁴ Le verbe *temero* provenant de l'adverbe *temere*,⁹⁵ il pourrait être supposé théoriquement que l'auteur des *Institutions* ait choisi le mot *temeratores* à la place du *sacrilegos* pour la raison qu'il se soit souvenu du mot *temere*, contenu dans la modification de la *lex Iulia*. Le mot *temeratores* pourrait donc, à notre interprétation, attacher l'expression aux accusateurs téméraires.

L'autre mot est *alienarum* : (le mariage) d'autrui, expression qui reprendrait un sens plus intégral avec les accusateurs téméraires. En traduisant le mot *temeratores* en adultères, la femme adultère serait exempte de la peine du glaive, puisque, selon le sens ancien de l'adultère, la femme ne peut commettre un adultère que contre son propre mariage. Ainsi, selon les *Institutions*, c'est seulement l'homme adultère à qui la peine du glaive serait à infliger, supposition en total désaccord avec la mentalité du droit romain, qui infligeait généralement des peines de la même sévérité à l'homme qu'à la femme adultère,⁹⁶ mais elle serait d'accord avec la 134^e novelle de Justinien, selon laquelle la peine établie par Constantin ne serait pas à appliquer à la femme : elle devrait par contre être enfermée dans

⁹² Cette hypothèse étant particulièrement vraisemblable par le fait que les *Institutions* et les *Digestes* sont entrés en vigueur également le 30 décembre 533 (cf. Th. MAYER-MALY, *Digesta*, p. 18), tandis que le *Code Justinien* à peine un an plus tard : au novembre de 534 (cf. Th. MAYER-MALY, *Codex*, p. 1238) ; il n'est pas, par conséquent, probable que, dans ce temps si court, on ait changé d'avis, surtout parce que, en ce cas, il y aurait eu deux démarches différentes en vigueur pour le même état de faits ; contrairement v. B. BIONDI, *La « poena adulterii » da Augusto a Giustiniano*, p. 95.

⁹³ *Inst.* 4,18,4 : « *Item lex Iulia de adulteriis coercendis, quae non solum temeratores alienarum nuptiarum gladio punit, sed etiam eos, qui cum masculis infandam libidinem exercere audent. Sed eadem lege Iulia etiam stupri flagitium punitur, cum quis sine vi vel virginem vel viduam honeste viventem stupraverit. Poenam autem eadem lex irrogat peccatoribus, si honesti sunt, publicationem partis dimidia bonorum, si humiles, corporis coercionem cum relegatione.* »

⁹⁴ Sur la signification du terme *temere* cf. p. ex. U. VINCENTI, « *Ante sententiam appellari potest.* » *Contributo allo studio dell'appellabilità delle sentenze interlocutorie nel processo romano*, p. 44 : « [fare qualcosa] priv[i] di fondamento. »

⁹⁵ Cf. P. G. W. GLARE, *Oxford Latin Dictionary*, p. 1912.

⁹⁶ Cf. p. ex. *Sententiae Pauli* 2,26,14 – v. dessus.

un monastère. Mais la nouvelle étant née vingt ans après les *Institutions*,⁹⁷ il n'est pas probable que l'auteur des *Institutions* y ait pensé, à moins qu'on ne suppose pas que la 134^e nouvelle ait donné une forme scripturale à une démarche fixée déjà dans la pratique, et que les *Institutions* parleraient de cette pratique. Une supposition de ce genre n'est pas logique puisque, d'une part, on n'a pas besoin d'affirmer ultérieurement une pratique existante, et de l'autre, il ne paraît pas trop vraisemblable que, dans la pratique, une telle démarche soit née, qui était contraire à la mentalité juridique de l'époque. En même temps, ce passage des *Institutions* serait en pleine contradiction avec la compilation également, la loi C 9,9,9 déclarant explicitement que la peine capitale est à infliger également à la femme adultère.⁹⁸ Il nous faut donc réfléchir que l'interprétation au sens propre de ce passage des *Institutions* nous laisse en proie à des contradictions, si l'on tient à référer l'expression à l'adultère aussi.

On peut quand même supposer que l'auteur, à cause du caractère du lieu en question ainsi que des *Institutions* globalement, n'avait pas l'intention d'épuiser en détail la peine de l'adultère, étant donné que, dans un écrit si court, il est impossible de parler de tout, et que l'auteur n'avait sûrement pas l'intention de présenter la *lex Iulia de adulteriis*, mais de donner un aperçu sur les crimes qui rentrent dans la sphère des *iudicia publica* : la rédaction imprécise serait due à ce fait. Cette supposition semble tant plus probable que – bien que l'expression *temeratores alienarum nuptiarum*, au sens des adultères, exclut les femmes adultères de la catégorie des passible de mort, mais – on découvre la même inconséquence dans la description du *stuprum* au même chapitre, où, par rapport au cas du *stuprum*, on parle seulement d'hommes : « ...eadem lege Iulia etiam stupri flagitium punitur, cum quis sine vi vel virginem vel viduam honeste viventem stupraverit », et l'auteur du livre ne souligne pas que la peine se réfère non seulement au *stuprator*, mais également à la *stuprata*, quoiqu'on sache bien que le droit romain punissait également les hommes et les femmes coupables de ce crime.⁹⁹

N'importe laquelle des possibilités d'interprétation qu'on accepte (l'expression *temeratores alienarum nuptiarum* se référant ou seulement aux accusateurs téméraires, ou seulement aux adultères, ou aux deux catégories également), dans la thèse à prouver dans cet écrit (c'est-à-dire que l'expression *sacrilegos nuptiarum* à retrouver dans la loi CTh 11,36,4 et dans la C 9,9,29 ne se réfère aux adultères), on ne trouve pas de contradiction dans aucun des cas, puisque :

a, si l'on pense que l'expression *temeratores alienarum nuptiarum* parle du groupe des accusateurs téméraires, on voit que la peine établie pour eux (*gladio puniri oportet*) convient à celle prescrite dans la C 9,9,29. (Dans ce cas, ce serait une autre question de

⁹⁷ En l'an 556.

⁹⁸ « IDEM (IMP. ALEXANDER) A. PROCULO. Castitati temporum meorum convenit lege Iulia de pudicitia damnatam in poenis legitimis perseverare. Qui autem adulterii damnatam, si quocumque modo poenam capitalem evaserit, sciens duxit uxorem vel reduxit, eadem lege ex causa lenocinii punietur. PP. VII K. FEBR. IULIANO ET CRISPINO CONSS. » (année 224).

⁹⁹ Cf. p. ex. D. 48,5,18,20. V. encore J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècle)*, vol. I, p. 180.

savoir pourquoi l'auteur des *Institutiones* ne parle pas des adultères. Peut-être les comprend-il à l'observation faite à la fin du paragraphe : « *Poenam autem eadem lex irrogat peccatoribus, si honesti sunt, publicationem partis dimidia bonorum, si humiles, corporis coercionem cum relegatione* » ? Dans ce cas, donc, l'adultère ne serait pas un *crimen capitale*, qui dirigerait, par contre, à une contradiction puisque le *Code Justinien* le qualifie explicitement de crime capital, où il sanctionne une *capitalis poena* pour les adultères (à moins qu'on ne suppose une modification par rapport à l'appréciation de l'adultère entre le *Code Justinien* et les *Institutiones* – supposition qui, non plus, ne semble pas être logique).¹⁰⁰ Après tout cela, il paraît vraisemblable que – bien qu'elle ne contredise pas la thèse de mon écrit, mais – cette interprétation, dans la pratique, peut être exclue des possibilités d'explication. Voyons donc les deux autres :

b, Si l'on pense que l'expression se réfère seulement aux adultères, dans ce cas, on doit supposer que l'auteur des *Institutiones* – peut-être justement à cause de la concision du lieu à sa disposition – ne tenait pas pour important le groupe des accusateurs téméraires pour en faire aucune mention dans un écrit ainsi court : la thèse du travail reste solide.

c, Si l'on part de la supposition que l'expression *temeratores alienarum nuptiarum* se réfère également aux accusateurs téméraires et aux adultères (hommes et femmes), ce lieu des *Institutiones* ne contredit pas, dans ce cas non plus, la thèse du travail, puisque la peine de mort pouvait être infligée aux deux groupes parce que la peine du glaive, d'une part, peut être une forme probablement plus fréquente de la peine mentionnée comme une peine capitale par la loi *CTh* 9,40,1 de l'année 314 que les *Institutiones* présentent en la simplifiant, et de l'autre, elle correspond à la forme simplifiée, à retrouver dans le *Code Justinien*, de la peine imposée pour les accusateurs téméraires.

Notre interprétation peut être soutenue par le fait aussi que la loi *B LX* 37,67 des *Basilicorum libri*, du 9^e siècle, correspondant à la loi *C* 9,9,29¹⁰¹ ne parle pas de la peine de l'adultère à la fin de la loi, c'est-à-dire dans le quatrième paragraphe de celle-ci – avec les modifications effectuées entretemps – comme ce serait à attendre si le quatrième paragraphe de la *C* 9,9,29 sanctionnait la peine de mort vraiment pour les adultères : on

¹⁰⁰ V. dessus.

¹⁰¹ *B LX*, 37, 67 = *C IX*, 9, 29. « Εἰ καὶ τὰ μάλιστα τὸ τῆς μοιχείας ἔγκλημα μεταξύ τῶν δημοσίων ἀναφέρεται, ὧν ἡ κατηγορία εἰς τὸ κοινὸν πᾶσι χωρὶς τινος ἑρμηνείας παρακεχώρηται, ἀλλ' οὖν ἵνα μὴ τοῖς βουλομένοις προπετῶς ἐξῇ χραίνειν τοὺς γάμους, τοῖς ἐγγίζουσι καὶ ἀναγκαίοις προσώποις μόνον ἀρέσκει προσφέρεσθαι τὴν εὐχέρειαν τοῦ κατηγορεῖν, πατρὶ ἀδελφῷ θεῖῳ πρὸς πατρός καὶ θεῖῳ πρὸς μητρός, οὐστὶνας ἀληθῆς ὁδὸν πρὸς κατηγορίαν συνώθησε. Πλὴν καὶ τούτοις τοῖς προσώποις ἀνάγκην ἐπιτίθεμεν, ἵνα τὸ ἔγκλημα τῇ ἀπαλοιφῇ, ἐὰν βουληθῶσιν, ἐπίσχωσιν. Ἐν πρώτοις δὲ τὸν ἄνδρα τῆς γενεθλιακῆς στρῆμνῆς ἐκδικητὴν εἶναι προσήκει, ὅτι καὶ ἀπὸ ὑποψίας ὑπεύθυνον τὴν γυναῖκα ποιεῖν ἔξεστιν, ἢ ταύτην, ἐὰν μόνον ὑποπτεύσῃ, παρ' ἐαυτῷ ἔχειν οὐ κεχώλυται· πλὴν οὐδὲ ἐγγραφῆς δεσμῷ περιέχεται. Τοὺς δὲ ἐξωτικούς πάντας μακρὰν κωλύεσθαι ἀπὸ τῆς κατηγορίας θεσπίζομεν· εἰ γὰρ καὶ πᾶν γένος κατηγορίας ἀνάγκη ἐγγραφῆς δεσμῷ, τινες ὁμῶς προπετῶς τοῦτο ποιοῦσι καὶ πλασταῖς ὕβρεσι τοὺς γάμους ἀμορφοῦσιν. ».

trouve, par contre, une loi différente dans le code qui parle sur la peine de l'adultère¹⁰² – il est donc probable que le quatrième paragraphe de la loi C 9,9,29 originale n'était pas interprétée à Byzance, non plus, de la même manière que le fait la littérature romanistique moderne.¹⁰³

En ce qui concerne la novelle 134 de Justinien : d'après celle-ci, il faut suivre les prescriptions de Constantin contre les adultères – ce qui signifie, dans notre interprétation, qu'il faut prononcer une *capitalis severamque sententiam* : notre thèse n'est pas contredite.

La lettre de Majorien ne fait pas d'exception – contrairement à l'interprétation présentée plus haut, étant donné qu'il ne faut pas réclamer l'application de la CTh 11,36,4, parlant d'un autre cas, d'une part, et de l'autre, que la réponse de Majorien convient maintenant tout à fait aux lois en vigueur : selon l'empereur, c'est la peine de mort qu'il aurait fallu infliger pour le coupable Ambroise.

En résumant donc les conclusions :

Constantin, en 314, a qualifié le crime d'adultère d'être susceptible d'une sentence *capitalis severaque*.

Dans la loi de l'année 326, Constantin limite le nombre des personnes légitimes pour une accusation d'adultère.

La loi CTh 11,36,4 de l'année 339 ne parle pas du cas de l'adultère, mais se réfère à ceux qui portent des accusations fausses contre un membre de leur famille : la peine est le sac ou le bûcher.

Cette mesure est reprise par Justinien quand il n'englobe pas cette loi telle quelle dans son code, mais en en prenant la dernière partie, l'enchâsse dans la CTh 9,7,2 qui a été promulguée également contre les accusateurs téméraires.

2.2.5. La formation de la peine de l'adultère dans l'époque impériale.

2.2.5.1. Comment l'adultère est devenu un crime capital ?

Il se pose, après tout cela, la question de savoir : de quoi était passible l'adultère à l'époque des « empereurs chrétiens » (l'époque de la promulgation de la loi CTh 3,7,2, nous intéresse datant de cette période) ? La littérature romanistique, en effet, n'est pas encore parvenue à une réponse acceptée par tout le monde : le motif primordial duquel était la loi

¹⁰² B LX 37, 71 = Proch. XXXIX, 45 : « Οἱ μοιχοὶ τυπτόμενοι καὶ κουρευόμενοι ῥινοκοπεῖσθωσαν· οἱ δὲ μέσοι καὶ ὑπουργοὶ τῷ τοιοῦτῳ ἀσεβήματι γεγονότες τυπτόμενοι καὶ κουρευόμενοι διηλεκῶς ἐξοριζέσθωσαν. »

¹⁰³ Le même phénomène est interprété au sens contraire par la note de l'éditeur : « 4 § 4 huius constitutionis praetermittitur propter Proch. 39, 45 (= c. 71 h. t.) iubens adulteros naso, non capite truncari.... »

CTh 11,36,4 interprétée plus haut, qui faisait tache parmi les autres sources. Quoique l'interprétation de Godefroy (au début, la peine n'aurait pas été capitale, ensuite, elle l'est devenue, mais sans mort, et c'est à partir de Constantin que la peine capitale signifierait exclusivement la mort) soit plaisant, mais elle ne prend pas en considération toutes les données, ainsi que, à de certains points, ses sources ne conservent plus leur authenticité ;¹⁰⁴ Biondi¹⁰⁵ a élaboré une interprétation (« trasformazione della punizione privata stragiudiziaria in punizione pubblica giudiziaria » : une loi perdue de Constantin, dans les cas où la *lex Iulia* permettait de tuer le coupable *iure mariti vel patris*, aurait prescrit d'imposer la peine de mort, en transformant et en donnant de la force de loi à la pratique jusque-là tolérée ; dans les autres cas, la peine de l'adultère n'aurait vraiment pas été capitale – en tant que tel, l'effet du christianisme ne serait pas à découvrir dans la rigueur plus grande de la loi puisque la prescription d'effusion de sang est incompatible avec l'esprit de l'Évangil, mais il serait à retrouver seulement dans le fait qu'il aurait contribué à la disparition de la vengeance privée), mais la littérature scientifique n'a pas accepté cette explication : bien que Solazzi,¹⁰⁶ lui-même, critique la position de Nardi¹⁰⁷ mettant en doute son explication, quand celui-ci, selon lui « con troppa facilità ... [e] con giovanile baldanza », refuse tous les arguments du fameux romaniste, mais cela n'empêche pas qu'il soit sceptique, lui-même, envers la solution de Biondi¹⁰⁸ qui, en effet, se montre faible à des points ultérieurs,¹⁰⁹ et dans les réexamens du problème réalisés après lui, on ne trouve qu'un aperçu des sources qui sont en relation avec le thème de la punition de l'adultère, mais sans analyse plus profonde.¹¹⁰ L'interprétation d'Evans Grubbs n'entre pas dans tous les détails (elle se contente d'affirmer que la peine pouvait être la mort et que l'exécution dépendait toujours des circonstances marginales et de l'appartenance sociale des coupables),¹¹¹ et bien que l'explication d'Arjava mériterait notre attention (les peines avant Constantin auraient sanctionné, en première ligne, les couches sociales plus élevées,

¹⁰⁴ I. GOTHOFREDUS, *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis*, vol. IV, pp. 297–9.

¹⁰⁵ B. BIONDI, *La « poena adulterii » da Augusto a Giustiniano*, pp. 86–96.

¹⁰⁶ S. SOLAZZI, *Unioni di cristiani e ebrei nelle leggi del Basso Impero*, p. 50, n. 4.

¹⁰⁷ E. NARDI, *La reciproca posizione successoria dei coniugi privi di conubium*, p. 85, n. 2.

¹⁰⁸ S. SOLAZZI, *Unioni di cristiani e ebrei nelle leggi del Basso Impero*, p. 50, n. 4 : « ...non vedo per qual motivo Maoriano sarebbe tornato al sistema della *lex Iulia*, permettendo l'uccisione *iure mariti* ; e tanto meno riesco a spiegare che Giustiniano, non tenero certo per la vendetta privata, abbia accolto i passi dei giuristi classici, che ammettevano ancora l'uccisione compiuta dal padre o dal marito, e non abbia preferito invece di riportare la legge di Costantino, da cui si vuole che sia stata sancita quella trasformazione... »

¹⁰⁹ V. : p. ex. quand il affirme (p. 90) que la peine, reconstruite ainsi par soi-même, convient tout à fait à la lettre des *Institutions* 4,18,4 et de la *C* 9,9,29,4, en tant que « ce n'est que dans ces cas (*temeratores alienarum nuptiarum*) qu'il soit permis le meurtre *iure mariti vel patris* » : puisqu'il s'agit de profanateurs de mariage d'autrui également aux cas où la loi ne permet pas l'assassinat du coupable (pour les critiques ultérieures v. dessous, *passim*).

¹¹⁰ V. dessus ; ainsi que R. RILINGER, *Humiliores–Honestiores. Zu einer sozialen Dichotomie im Strafrecht der römischen Kaiserzeit*, p. 170.

¹¹¹ J. EVANS GRUBBS, *Law and Family in Late Antiquity : The Emperor Constantine's Marriage Legislation*, p. 221.

quelles sanctions n'étant pas susceptibles d'être appliquées aux gens simples, à ceux-ci, déjà alors, il aurait été imposer la peine de mort, ou, du point de vue inverse, c'est à partir de Constantin que l'attention se serait dirigée sur la punition des gens simples, et c'est dû à ce fait qu'aurait été sanctionnée officiellement la peine de mort, définie et appliquée à eux déjà jusque-là, à laquelle l'élite sociale continuait de pouvoir échapper p. ex. par la déportation),¹¹² mais comme son argumentation n'est pas soutenue de lieux, de citations précises, ainsi, elle ne reste qu'une esquisse ayant besoin d'explications et de démonstrations ultérieures.

La réponse à la question est loin d'être facile parce qu'on a à disposition de telles sources qui se montrent, à première vue au moins, contraires l'une à l'autre : on essaiera donc de résoudre ces contradictions et de reconstruire la peine en vigueur dans le bas Empire pour l'adultère.

Comme point de départ, on recourt à la loi *CTh* 9,40,1, de l'année 314 : la sentence doit être « capitalis ... severaque sententia. » Bien qu'on a déjà, à propos de cette loi, maintes fois observé qu'elle ne décrète pas, mais elle suppose seulement la punition capitale de l'adultère¹¹³ – et que, étant donné cela, on ne peut pas présumer que cette loi, en tant que telle, ait décrété la peine de mort –¹¹⁴, on doit quand même supposer que, en l'an 314, il pouvait se prononcer une peine capitale pour le cas d'adultère prouvé :¹¹⁵ quoique la formulation *capitalem severamque sententiam* dans le texte de la loi permette, théoriquement, de différencier les deux adjectifs et de les faire référer à différents crimes, l'un et l'autre¹¹⁶ (ainsi, le cas échéant, l'adjectif *severa*, en harmonie avec le *Sententiae Pauli* 2,26,14, se référerait à l'adultère, ou, selon l'exemple de Brasiello au *crimen maleficii*),¹¹⁷ mais en ce cas-ci, il ne pourrait pas être compris pourquoi l'auteur n'énumère que l'adultère parmi les autres crimes et pourquoi il ne porte pas, par exemple, de tels autres délits pour lesquels la *poena capitalis* n'était pas également à imposer, mais pour lesquels il fallait prononcer pareillement une *severa sententia* ; il est donc beaucoup plus vraisemblable que l'expression *capitalem severamque sententiam* en tant qu'un *hendiadyoin* couvre une seule notion, en indiquant de telles peines qui se qualifient, à l'égard de la sévérité, comme capitales.¹¹⁸

Plusieurs solutions peuvent être esquissées pour reconstruire comment l'adultère est devenu un *crimen capitale* :

¹¹² A. ARJAVA, *Women and Law in Late Antiquity*, pp. 203–204.

¹¹³ Cf. p. ex. B. BIONDI, *La « poena adulterii » da Augusto a Giustiniano*, p. 82 ; C. DUPONT, *Le droit criminel dans les constitutions de Constantin*, vol. II, p. 26 ; J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e–7e siècle)*, vol. I, p. 168.

¹¹⁴ Cf. p. ex. C. DUPONT, *Le droit criminel dans les constitutions de Constantin*, vol. II, p. 26.

¹¹⁵ C'est ce qui est soutenu par le témoignage d'Arnobé (v. dessous) ; mais le plus tard, c'est la loi *CTh* 11,36,4, de l'année, qui suppose la peine de mort pour l'adultère.

¹¹⁶ Cf. C. DUPONT, *Le droit criminel dans les constitutions de Constantin*, vol. II, p. 26.

¹¹⁷ U. BRASIELLO, *La repressione penale in diritto romano*, pp. 524–5, n. 15.

¹¹⁸ *Ibidem*. Au sens opposé cf. J. GAUDEMET, *Constitutions constantiniennes relatives à l'appel*, p. 50, n. 17.

a, il est imaginable qu'il y ait eu une loi précédente, mais perdue, qui aurait prescrit cette peine pour l'adultère – loi qui devait être également prononcée par Constantin,¹¹⁹ par conséquent, elle ne pouvait pas beaucoup devancer la *CTh* 9,40,1 : cette explication est rendue problématique par le fait que la loi, servant de base pour la thèse, n'est pas conservée, et d'autre part, étant donné que notre loi analysée se trouve, dans le Code Théodosien, dans la rubrique « De poenis », cette circonstance nous fait penser qu'il n'y avait pas d'autre loi établissant la peine capitale pour l'adultère, parce que, en ce cas-ci, les compilateurs l'auraient mise probablement à cette rubrique parlant des peines.

b, Il est encore imaginable que la *CTh* 9,40,1, à l'origine, était plus longue et ce serait dans une de ses parts non conservées que Constantin aurait défini la peine capitale pour l'adultère¹²⁰ – cette explication peut être critiquée par la même question rhétorique que la précédente : pourquoi les compilateurs – ayant l'intention d'illustrer la peine de l'adultère – n'ont pas choisi la part de la loi dans laquelle l'empereur établit la peine ?

c, On pourrait peut-être supposer que ce sont les peines capitales, infligées *extra ordinem* pour les adultères par les empereurs ou par les magistrats qui se seraient consolidés en peines fixes et légitimes¹²¹ – la cause de ces peines plus sévères,¹²² le cas échéant, pouvant être le fait que la *relegatio* et la confiscation de biens n'étaient pas

¹¹⁹ Cf. *Novelle de Justinien* 134,10.

¹²⁰ Cette hypothèse pourrait être soutenue par le fait que la loi *CTh* 11,36,1 est à dater du même temps et qu'elle représente une position aussi sévère que la loi *CTh* 9,40,1 (cf. D. LIEBS, *Unverhohlene Brutalität in den Gesetzen christlichen Kaiser*, p. 99, n. 75), où il appelle « atrocissim[um] facin[us] » l'adultère, en déclarant que le point de mire de l'appel, après la prononciation du jugement, n'est pas la correction, mais seulement l'ajournement de la sentence (« *quas [provocationes] constat non refutandi spem habere quae gesta sunt, sed ea potius differre temptare* ») ; il est à supposer, donc, que cette loi pense également à la peine de mort, en se référant à l'ajournement, parce que c'est, en effet, seulement en ce cas-ci que l'ajournement de la sentence ait un sens – signifiant cet ajournement également une certaine prolongation de la vie.

¹²¹ Cf. B. BIONDI, *La « poena adulterii » da Augusto a Giustiniano*, p. 86, pp. 91–92 ; U. BRASIELLO, *La repressione penale in diritto romano*, p. 217 : « *[nei casi straordinari]...propriamente la pena di morte si trova applicata ... a casi in cui le leggi attribuivano altra pena...* »

¹²² Cf. G. CARDASCIA, *L'apparition dans le droit des classes d'« honestiores » et d'« humiliores »*, p. 322, qui, pour la fin de l'époque classique, esquisse le tableau suivant :

<i>humilior</i>	<i>honestior</i>
<i>summa supplicia</i>	<i>caput ou deportatio</i>
<i>caput</i>	<i>deportatio</i>
<i>metallum</i>	<i>relegatio in insulam</i>
<i>opus publicum</i>	<i>relegatio perpétuelle ou à temps ou motio ab ordine</i>

En ces cas-ci, le *metallum* est mis en parallèle avec la *relegatio in insulam* ; ce *metallum*, par l'évolution de la notion de « *capitalis* » (v. dessus), s'est inséré à la notion large de « *capitalis poena* » de cette époque. Il est à observer, ensuite – du point de vue inverse –, que, au cas des décurions (ainsi que des chevaliers et des sénateurs), à la place de la peine capitale, les empereurs du II^e siècle opposent la *deportatio/relegatio* – en créant la même dichotomie qu'au cas de l'adultère : D. 48,22,6,2 : *Decuriones civitatum propter capitalia crimina deportandos vel relegandos divi fratres rescripserunt.*

susceptibles d'être appliquées aux personnes sans biens,¹²³ ou même si on les appliquait, elles n'avaient pas assez de force de dissuasion,¹²⁴ ou peut-être parce qu'on avait l'intention d'établir, justement par les peines différentes, une justice à portée pareillement sentie par les différentes couches sociales :¹²⁵ c'est donc de cette façon que se serait formée la pratique judiciaire avec la peine capitale qui, plus tard, vaudrait pour tous.¹²⁶

d, Enfin, il serait également imaginable que c'est *per iniuriarum actionem* que cette *cognitio extra ordinem* aurait infligé la *poena capitis* aux adultères, et que c'est justement cette *poena capitis* infligée *per iniuriarum actionem* qui se serait fixée comme peine capitale, valable en général : pour tous les coupables d'adultère. A cet égard, les phrases suivantes, parlant sur l'*iniuria*, lisables chez Paul peuvent être instructives, où l'auteur ancien, dans certains cas, parle de peines capitales :¹²⁷ « *Iniuriam patimur aut in corpus aut extra corpus : in corpus verberibus et illatione stupri... Corpori iniuria infertur, cum quis pulsatur cuive stuprum infertur aut de stupro interpellatur. Quae res extra ordinem vindicatur, ita ut pulsatio pudoris poena capitis vindicetur* »¹²⁸ – ici donc, Paul ne considère comme obligatoire la peine capitale que pour le cas de l'*iniuria* où se fait une *pulsatio pudoris* aussi.¹²⁹ Dans la phrase suivante, on rencontre, de nouveau, la peine capitale : « *Qui puero praetextato stuprum aliudve flagitium abducto ab eo vel corrupto comite persuaserit, mulierem puellamve interpellaverit, quidve pudicitiae corrumpendae gratia fecerit, donum praebuerit pretiumve, quo id persuadeat, dederit, perfecto flagitio capite punitur, imperfecto in insulam deportatur : corrupti comites summo supplicio adficiuntur.* »¹³⁰ Ici la peine capitale n'est mise en vigueur qu'au cas où la personne, en effet, est séduite. Si, donc, une proposition immorale est faite pour une autre personne – que cette personne soit un *puer* (garçon), une *mulier* (femme) ou une *puella* (fille) –, et que cette proposition est faite *pudicitiae corrumpendae gratia* (c'est-à-dire pour corrompre la pudeur), et si la *pulsatio pudoris* (ou la corruption de la pudeur) a lieu effectivement, ou, avec d'autres mots, *perfecto flagitio* (c'est-à-dire où le crime est mené effectivement à sa fin), alors donc, une telle sentence doit être prononcée par laquelle la

¹²³ Cf. CTh 7,18,1 ; CTh 9,42,5 ; CTh 11,36,14 ; C 9,19,6 ; C 9,31,1 ; CTh 9,42,5 ; CTh 7,19,1,1 ; v. au même sens F. M. DE ROBERTIS, *La variazione della pena « pro qualitate personarum » nel diritto penale*, p. 45.

¹²⁴ Cf. St. GIGLIO, *Il tardo impero d'Occidente e il suo senato. Privilegi fiscali, patrocinio, giurisdizione penale*, pp. 192–193.

¹²⁵ F. M. DE ROBERTIS, *La variazione della pena « pro qualitate personarum » nel diritto penale*, p. 34 : « ...la variazione legale [sarebbe] come una tendenza ad attuare le uguaglianza sostanziale dei soggetti di fronte alla norma penale. »

¹²⁶ Cette explication est essentiellement identique à celle d' A. ARJAVA, *Women and Law in Late Antiquity*, 203–204, présentée ci-dessus.

¹²⁷ Pour l'inaltérabilité de la notion de l'*iniuria* v. C. DUPONT, *Iniuria et délits privés*, p. 442 ; G. BASSANELLI SOMMARIVA, *L'iniuria nel diritto penale*, p. 654, pp. 663–664.

¹²⁸ *Sententiae Pauli* 5,4,1 ; 5,4,4.

¹²⁹ Pour la signification des expressions « *de stupro interpellatur* » et « *mulierem puellamve interpellatur* » v. E. FORCELLINI, *Lexicon totius Latinitatis*, vol. II, pp. 567–568 : « *Interpellare aliquam est de re turpi appellare* », c'est-à-dire « de présenter une proposition immorale. »

¹³⁰ *Sententiae Pauli* 5,4,14.

corruption de la pudeur *poena capitis vindicetur* (c'est-à-dire soit punie par une peine capitale), ou avec d'autres mots, en conséquence de laquelle le coupable *capite punitur* (c'est-à-dire reçoive une peine de mort).¹³¹ – Jusqu'ici la théorie, mais voyons, ce que cet état de faits signifie dans la pratique. Laissons tomber le cas où le *flagitium* n'a pas lieu, donné que c'est une situation tout à fait claire : elle ne pose pas d'autres problèmes. Mais si la proposition immorale est effectivement acceptée par qui subit l'*iniuria*, en ce cas-là, l'état de faits peut être interprété de deux points de vue différents. Il se peut considérer, d'une part, comme *iniuria*, mais, de l'autre, il présente la notion du *stuprum* aussi : parce que Paul même dit ci-haut que *corpori iniuria infertur* non seulement au cas où quelqu'un *de stupro interpellatur*, mais également où *[ali]cui stuprum infertur*. Il est clair, ensuite, que si quelqu'un *mulierem interpellaverit*, et que la *mulier* reçoit cette *interpellationem* positivement, alors, vu de son point de vue, il ne s'agit pas d'autre chose que de l'état de faits nommé adultère par nous : le fait que Paul se sert du mot *stuprum* à la place de l'adultère attendu, se comprend bien en se rendant compte que la signification du mot a subi un changement¹³², et que le mot était utilisé dans son sens étroit et large également.¹³³ Nous allons nous intéresser, maintenant, à cette situation-ci, c'est-à-dire où la *persona interpellata* est une *mulier*. Il est à remarquer, ensuite, que la *iniuriarum actio* n'était pas un fait à plaider ainsi librement qu'était l'adultère : alors que, là, tout le monde avait le droit de porter une plainte – naturellement le père et le mari avait certaines priorités à ce propos,¹³⁴

¹³¹ A mon avis, ce n'est pas seulement pour une relation sexuelle forcée, mais également pour celle consensuelle que le mari ou le père avait la possibilité de porter une plainte *per iniuriarum actionem* – contre la position de U. BRASIELLO, *La repressione penale in diritto romano*, pp. 227–228, selon laquelle ce n'est que le *stuprum per vim* qui entre dans la sphère de l'*iniuria* ; son point de départ étant que l'« offesa alla persona » ne peut se réaliser qu'au cas où la personne intéressée n'est pas d'accord sur le *stuprum*. Donné, d'une part, en revanche, que le texte de Paul ne fait aucune différence entre l'*illatio stupri* et l'*interpellatio de stupro* (SP 5,4,4 : « *Corpori stuprum infertur, cum ... cui stuprum infertur aut de stupro interpellatur* : »), et de l'autre, qu'il distingue la proposition immorale avec succès et celle sans succès (SP 5,4,14 : « *Qui... mulierem puellamve interpellaverit..., perfecto flagitio capite punitur, imperfecto in insulam relegatur*. ») – et puisque la proposition ne peut pas être appelée comme réussie au cas d'une violence, seulement au cas où la *mulier puellave* a accepté la proposition, c'est-à-dire si elle consentit à la relation sexuelle –, à la base, donc, de tous ces arguments, on doit donner une interprétation plus large à la notion d'*illatio stupri*. Étant que, en ce cas-là, c'est le mari ou le père à avoir le droit de porter une plainte, il est à supposer que le *stuprum* peut être commis non seulement d'une façon directe, mais indirectement aussi – à savoir l'*iniuria* se fait contre le mari au cas où la *mulier interpellata* a également accepté l'interpellation. C'est également une interprétation plus générale, et non seulement *ad personam*, qui est rendue possible par l'observation de sens général des SP 5,4,13 : « *Fit iniuria contra bonos mores...* »

¹³² Cf. I. PFAFF, *Stuprum*, p. 423 : « Das iulische Ehebruchsgesetz gebraucht diesen Ausdruck auch für das adulterium (D. 48,5,6,1 ; D. 48,5,35,1 ; D. 50,16,101) ; während in späterem Sprachgebrauch *stuprum* gegensätzlich zu *adulterium* verwendet wird.... »

¹³³ Cf. *Ibidem* : « ...in engerem Sinne jeder *coitus illicitus* mit Einschluss des Ehebruchs *stuprum* genannt wird, in einem noch engeren Sinne bloss die Unzucht in *virgine vel vidua vel puero*, im engsten Sinne die Unzucht mit einer *virgo vel vidua honeste vivens*. »

¹³⁴ Cf. p. ex. C. VENTURINI, « *Accusatio adulterii* » e politica costantiniana. (Per un riesame di CTh 9,7,2), *passim*

pour l'*iniuria*, à côté de la personne concernée, ce n'est que le père et le mari qui en avait le droit.¹³⁵ Après tout, on a la situation suivante juridique pour le cas d'adultère : n'importe qui peut porter une accusation, le père et le mari en ayant la priorité – en ce cas-là, la peine est la *relegatio* et la confiscation d'une certaine part de biens (cf. dessus), mais si le mari ou le père, en ayant su l'adultère, considère pour trop légère la peine à infliger au séducteur, il avait la possibilité de porter plainte contre lui non pour adultère, mais *per iniuriarum actionem* :¹³⁶ en ce cas-là, si le *flagitium* a eu effectivement lieu – et si le mari pouvait prouver l'adultère, alors, il avait gagné cas, il n'avait, en effet, qu'à convaincre le juge de l'hypothèse que l'affaire soit partie de l'homme ; étant donné que, dans une telle affaire, il y a toujours un séducteur/une séductrice, et si la femme, le cas échéant, avait vécu honnêtement, ou il pouvait suffire si le mari produisait des témoins pour prouver que l'homme s'était conduit suspectement à côté l'égard la femme, on pouvait supposer que l'affaire soit partie de l'homme ; mais il se peut imaginer qu'il n'y avait pas besoin de prouver cela – donné que le texte de Paul affirme clairement que *corpori iniuria infertur* également au cas où *[ali]cui stuprum infertur*, et que cette affaire doit être punie de telle manière que la *pulsatio pudoris poena capitis vindicetur* – en ce cas-là, donc, la peine à infliger à l'homme était la *poena capitis*, peine qui signifiait la peine de mort.¹³⁷

N'importe laquelle des deux dernières solutions que l'on accepte (c, ou d.), on doit continuer la reconstruction, en cherchant à répondre à la question de savoir quelle était la nouvelle méthode de punition, établie par Constantin pour les coupables d'adultère – selon la 134^e nouvelle de Justinien –, d'une part, et de l'autre, où et par quelle loi il déclare le changement du châtiment. – Or, il se peut supposer que quand Constantin, dans la loi CTh 9,40,1, nomme capitale la peine de l'adultère, alors – n'étant pas un juriste bien instruit qui ait pu discerner exactement les différents états de faits, ou seulement parce qu'il ne voulait rien innover à ce propos, et c'est pourquoi il formule ainsi – en pensant à de tels cas dans lesquels il avait vu que la peine capitale avait été imposée pour les gens coupables d'adultère (ou bien ces gens avaient été pris à partie *extra ordinem* et montrés coupables pour adultère, ou bien si ces adultères avaient été condamnés *per iniuriarum actionem* à la *poena capitis*, ou bien s'il avait vu cette pratique seulement par rapport à des *humiliores*, les *honestiores* en recevant des peines moins sévères) :¹³⁸ il ne s'est pas occupé de la base juridique de la peine en n'ayant pas ce but avec la loi CTh 9,40,1 ; il avait la seule intention d'établir qu'on ne doive pas prononcer une sentence, surtout s'il s'agit d'une punition

¹³⁵ Cf. *Sententiae Pauli* 5,4,3 : « si liberis qui in potestate sunt aut uxori fiat iniuria, nostra interest vindicare... »

¹³⁶ Cf. *Hermog.* D. 47,10,45 : « De iniuria nunc extra ordinem ex causa et persona statui solet. » V. pour cela C. DUPONT, *Iniuria et délits privés*, p. 437.

¹³⁷ Cf. Th. MOMMSEN, *Le droit pénal romain*, vol. II, pp. 425–426, où – bien que sans explication, mais effectivement – il porte ce lieu pour sa thèse selon laquelle la peine de l'adultère ait été, dès le III^e siècle, une *poena capitalis* (« [le texte] pour des cas voisins implique aussi la peine capitale »).

¹³⁸ Cf. le tableau esquissé par G. CARDASCIA, *L'apparition dans le droit des classes d'« honestiores » et d'« humiliores »*, p. 322 (v. dessus) : à la base duquel il est, en effet, imaginable que Constantin ait vu appliquer le *metallum*, se substituant, aux *humiliores*, à la *relegatio in insulam*, et qu'il parle de cela quand il dit sentence capitale.

sévère ou capitale, avant que le juge soit effectivement convaincu de la survenance du *flagitium*. Après quoi, en revanche, surtout après sa mort, lorsque l'on n'avait plus la possibilité de lui demander à quoi il avait pensé précisément, les fonctionnaires (ou les compilateurs plus tard) pouvaient considérer (ou au moins traiter) cette loi de manière comme s'il avait, par elle, déclaré comme capitale la peine à infligée pour l'adultère : c'est donc ainsi que, peu à peu, la peine capitale pouvait se fixer pour l'adultère.¹³⁹

2.2.5.2. Peine capitale à partir de l'an 314 : mort pour tous les adultères ?

N'importe laquelle donc des explications qu'on préfère, il est pareillement possible d'affirmer qu'en 314, ou tout au moins à partir de l'an 314, la sentence à infliger pour l'adultère pouvait être capitale ; fait qui, en lui-même, ne signifie pas encore que la sentence ait, en effet, égalé la mort pour les condamnés. Pour clarifier cette circonstance, on doit faire un petit détour. Il y a, à notre disposition, des lieux dans le *Digeste* (recueil de passages de fameux juristes illustrant différentes problématiques) qui mentionnent, nettement, plusieurs possibilités pour l'exécution de la peine capitale (ce seraient le *summum supplicium* ou la *furca*, la *vivi crematio*, la *capitis amputatio*, le *metallum* et la *in insulam deportatio*), qui n'égalent pas la peine capitale et la peine de mort,¹⁴⁰ mais les recherches de la première moitié du siècle passé ont mis en doute l'applicabilité de cette description pour toutes les époques de l'Empire romain :¹⁴¹ il est nécessaire, donc, d'établir un aperçu sur les prescriptions pour le cas d'adultère et sur les significations de la sentence/peine capitale dans les différentes époques.¹⁴²

¹³⁹ G. CARDASCIA, *L'apparition dans le droit des classes d'« honestiores » et d'« humiliores »*, p. 473 : « Le droit émanant des constitutions impériales rétablit peu à peu le système de la peine fixe et fait reculer l'arbitraire du juge.. »

¹⁴⁰ Cf. Callistr. D. 48,19,28 pr 1 : « *Capitalium poenarum fere isti gradus sunt. Summum supplicium esse videtur ad furcam damnatio. Item vivi crematio : quod quamquam summi supplicii appellatione merito contineretur, tamen eo, quod postea id genus poenae adinventum est, posterius primo visum est. Item capitis amputatio. Deinde proxima morti poena metalli coercitio. Post deinde in insulam deportatio.* » Paul. D. 48,1,3,1 : « *Paulus libro quinto decimo ad edictum praetoris. Publicorum iudiciorum quaedam capitalia sunt, quaedam non capitalia. Capitalia sunt, ex quibus poena mors aut exilium est, hoc est aquae et ignis interdictio : per has enim poenas eximitur caput de civitate. Nam cetera non exilia, sed relegationes proprie dicuntur : tunc enim civitas retinetur, non capitalia sunt, ex quibus pecuniaria aut in corpus aliqua coercitio poena est.* »

¹⁴¹ Cf. p. ex. E. LEVY, *Die römische Kapitalstrafe*, pp. 8–9, pp. 52–58 ; C. DUPONT, *Le droit criminel dans les constitutions de Constantin*, vol. II, p. 26. Au même sens v. déjà I. GOTHOFREDUS, *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis*, vol. IV, p. 297.

¹⁴² On a besoin, d'autant plus, d'une clarification des termes, que les chercheurs modernes, non plus, ils ne prennent pas une position cohérente au problème ; v. p. ex. B. BIONDI, *Il Diritto Romano Cristiano : Orientamento religioso della legislazione*, vol. III, p. 446 ; F. GORIA, *Studi sul matrimonio dell'adultera nel diritto giustiniano e bizantino*, p. 29, n. 27 ; R. A. BAUMAN, *The « Leges iudiciorum publicorum » and their Interpretation in the Republic, Principate and Later Empire*, p. 191 ; A. ARJAVA, *Women and Law in Late Antiquity*, p. 178.

2.2.5.2.1. *Poena capitis et poena capitalis.*

C'est pour l'examen et l'exécution du cas d'adultère qu'Auguste a établi l'institution de la *quaestio*, qui, plus tardivement du début du troisième siècle, a été substitué par la *cognitio extra ordinem*.¹⁴³ à l'époque postclassique,¹⁴⁴ les deux types de procès s'unifient,¹⁴⁵ ou la différence disparaît entre la démarche ordinaire et celle extraordinaire,¹⁴⁶ parce que les lois impériales définissent, de plus en plus fréquemment des peines concrètes pour les délits,¹⁴⁷ et ainsi, le magistrat opérateur ne peut plus obéir à ses propres impressions dans la définition de la peine. La peine capitale avait différentes significations dans les différentes démarches juridiques : tandis que la peine capitale prononcée au cours d'une démarche ordinaire (*quaestio*) signifiait, en général, l'exil, la *capitis poena* prononcée dans la *cognitio* des magistrats impériaux était considérée, presque sans exception, comme peine de mort.¹⁴⁸ A une étape plus tardive, par l'unification des deux démarches, même la différence entre la *poena capitalis* et la *poena capitis* disparaît,¹⁴⁹ et on vient à la formation d'une unique notion, plus large de la peine capitale comprenant en elle-même toutes les punitions qui ont pour conséquence de rendre le condamné juridiquement oisif : la *capitalis poena* pouvait signifier donc la mort, la déportation ou les travaux forcés (*metallum*).¹⁵⁰

Il se pose la question de savoir jusqu'à quelle époque la *cognitio extra ordinem* (et avec elle la *poena capitis*) reste en vigueur, ou – si l'on s'approche du problème de l'autre côté – depuis quand on a l'unification des deux démarches (et des deux peines capitales). Brasiello – en employant l'expression « *epoca postclassica* » pour indiquer le temps de cette unification¹⁵¹ – fournit une datation tout à fait précise, en portant justement la loi CTh 9,40,1 pour prouver que, à l'époque postclassique, on n'entendait plus par l'expression *capitalis* la *poena capitis* des *cognitiones extra ordinem*, mais que l'on attribuait au mot un sens plus large qui, de cette façon, ne signifiait plus seulement la mort, mais qu'elle pouvait avoir la signification de *deportatio* ou de *metallum*, également.¹⁵² À cette datation de

¹⁴³ Th. A. J. MCGINN, *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*, p. 142.

¹⁴⁴ Pour l'époque de Justinien, J. GAUDEMET, *Institutions de l'antiquité*, p. 779 ne parle que de la procédure *extra ordinem*.

¹⁴⁵ Selon J. GAUDEMET, *Institutions de l'antiquité*, pp. 779–780, pendant longtemps, il y a une coexistence (probablement entre le début du II^e siècle et le début du IV^e siècle), rendant difficile la détermination de la procédure envisagée dans les constitutions ou les fragments de jurisconsulte.

¹⁴⁶ Cf. U. BRASIELLO, *La repressione penale in diritto romano*, p. 217, p. 267.

¹⁴⁷ G. CARDASCIA, *L'apparition dans le droit des classes d'« honestiores » et d'« humiliores »*, p. 473.

¹⁴⁸ U. BRASIELLO, *La repressione penale in diritto romano*, p. 102–103.

¹⁴⁹ U. BRASIELLO, *La repressione penale in diritto romano*, p. 102.

¹⁵⁰ U. BRASIELLO, *La repressione penale in diritto romano*, p. 545.

¹⁵¹ U. BRASIELLO, *La repressione penale in diritto romano*, p. 102.

¹⁵² U. BRASIELLO, *La repressione penale in diritto romano*, p. 524–5.

Brasiello est contraire la thèse de Dupont,¹⁵³ qui, en analysant justement la même loi, arrive à la conclusion selon laquelle, au temps de cette loi, l'expression *capitalis* signifiait exclusivement la mort.¹⁵⁴

Conformément à la thèse acceptée des deux, on peut entendre une sentence capitale plus large (mort, deportatio, travaux forcés) ou plus étroite (mort) par l'expression de Constantin. Tout en ayant fait cette clarification, on doit effectuer des spécifications ultérieures, étant donné que, dans l'application des lois, tout au cours de l'Empire romain, il y avait toujours des privilèges, qui, par exemple, dans la sphère du droit pénal, assuraient des traitements moins sévères pour les personnes entrant dans le monde des *honestiores* : ce sont les sénateurs, les chevaliers et les décurions (ainsi que les membres de leur famille).¹⁵⁵

2.2.5.2.2. Le système des privilèges dans le droit criminel romain.

Bien que, selon certains chercheurs,¹⁵⁶ ces privilèges aient disparus au sens de la loi *CTh* 9,1,1 de Constantin,¹⁵⁷ dans la mesure où la loi, en effet, contient la phrase suivante : « ...*omnem honorem reatus excludit*... » – cependant la loi ne déclare pas avec une portée générale – par exemple sur les privilèges par rapport aux peines aussi – que « *omnem*

¹⁵³ Cf. C. DUPONT, *Le droit criminel dans les constitutions de Constantin*, vol. II, p. 28 ; en un sens voisin v. encore : Th. A. J. MCGINN, *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*, p. 142, qui, pour l'époque de Constantin, suppose encore la *cognitio extra ordinem*.

¹⁵⁴ La contradiction entre les deux thèses pourrait être résolue, en mettant l'unification susdite un peu plus tard au temps, et, pour l'époque de la loi, en supposant la *cognitio extra ordinem*, et, avec celle, la *poena capitis* : par conséquent l'expression *capitalis* du texte de la loi se référerait, en effet, à la peine de mort.

¹⁵⁵ Sur les vétérans, on n'a pas un *communis opinio* : Th. MOMMSEN, *Le droit pénal romain*, vol. III, pp. 391–393 les met au troisième lieu, avant les décurions, en les énumérant aux *honestiores*, tandis que F. M. DE ROBERTIS, *La variazione della pena « pro qualitate personarum » nel diritto penale*, p. 13, n. 1 les exclut du groupe des *honestiores* ; v. encore au même sens G. CARDASCIA, *L'apparition dans le droit des classes d'« honestiores » et d'« humiliores »*, p. 330. Ils sont, en revanche, d'accord sur le fait que le niveau le plus bas était occupé par les décurions, et c'est pourquoi quand on formule un privilège à l'égard des *honestiores*, on nomme toujours ce groupe, étant le privilège *a fortiori* valable aux couches plus élevées des *honestiores* ; cf. Th. MOMMSEN, *Le droit pénal romain*, vol. III, p. 394 ; G. CARDASCIA, *L'apparition dans le droit des classes d'« honestiores » et d'« humiliores »*, p. 331.

¹⁵⁶ F. M. DE ROBERTIS, *La variazione della pena « pro qualitate personarum » nel diritto penale*, p. 36.

¹⁵⁷ *CTh* 9,1,1 : « *Imp. Constantinus A. ad Octavianum comitem Hispaniarum. Quicumque clarissimae dignitatis virginem rapuerit, vel fines aliquos invaserit, vel in aliqua culpa seu crimine fuerit deprehensus, statim intra provinciam, in qua facinus perpetravit, publicis legibus subiugetur, neque super eius nomine ad scientiam nostram referatur, nec fori praescriptione utatur. Omnem enim honorem reatus excludit, quum criminalis causa et non civilis res vel pecuniaria moveatur. Dat. prid. Non. Dec. Serdicae. Acc. V. Non. Mart. Cordubae, Gallicano et Basso Coss.*

Interpretatio : *Quicumque damnabile vel puniendum legibus crimen admiserit, non se dicat in foro suo, id est in loco, ubi habitat, debere pulsari. Sed ubi crimen admissum est, ab eius loci iudicibus vindicetur, nec de eius persona ad principem referatur* » (le 4 décembre 316/317).

honorem reatus excludit », c'est-à-dire que « l'accusation exclut chaque fonction », mais seulement par rapport au thème principal de la loi, par rapport donc au *privilegium fori*. Elle déclare, en effet, qu'il faut procéder envers eux selon les lois valables pour tous, qu'il ne faut pas en référer à l'empereur, et qu'ils ne peuvent pas profiter de leur privilège au sens duquel leur affaire devrait être traitée par un autre tribunal que celui du lieu où le crime a été commis : c'est après tout cela que la loi affirme – comme le résume et l'explique – « *omnem enim honorem reatus excludit*. » La même interprétation est soutenue par l'explication donnée pour la loi où il ne s'agit pas du tout d'une privation générale de tous les privilèges de droit pénal, mais seulement du lieu du procès, ainsi que du fait qu'il ne faut envoyer aucun rapport à l'empereur.

Si l'on interprète la phrase en ne pas l'arrachant à son contexte, on arrive à un autre résultat qu'est arrivé De Robertis ci-dessus, et on peut conclure que les privilèges, au sens de cette loi, n'ont pas disparus.

La survivance des privilèges est montrée également par les lois du Bas Empire, appliquant des doubles mesures dans lesquelles la peine à infliger se changeait selon l'appartenance sociale du coupable.¹⁵⁸

Voyons maintenant de quels privilèges il pouvait s'agir dans le cas des peines capitales. Le plus important en est qui – d'après Hadrien – interdit l'application de la peine de mort aux décurions (ainsi naturellement aux sénateurs et chevaliers, socialement plus élevés d'eux, également)¹⁵⁹ – exception faite pour le cas du parricide et de la lèse-majesté.¹⁶⁰ Sous Antonin et ses successeurs, les constitutions impériales les soumettent à des peines privilégiées pour les cas des *crimina capitalia* : *deportatio* ou *relegatio* peut venir en compte pour eux.¹⁶¹ La conclusion des juristes est que les décurions ne peuvent pas être condamnés au *summum supplicium*, au *metallum*, à l'*opus publicum*, à la *furca* ou à être brûlés vifs.¹⁶² Aucun texte ne parle, en revanche, de l'exemption de la peine de mort :

¹⁵⁸ Pour que cette pratique dure à partir du II^e siècle jusqu'à l'époque des empereurs byzantins, cf. p. ex. *SP* 5,25,12 ; *D.* 47,12,11, pr. 1–3 ; *D.* 48,19,38,3 ; *CTh* 9,21,1 (le 18 mars 319) ; *CTh* 9,42,5 (le 9 mars 362) ; *Nov. Val.* 6,1 (le 20 mars 440) ; au même sens v. U. BRASIELLO, *La repressione penale in diritto romano*, p. 236 ; F. M. DE ROBERTIS, *La variazione della pena « pro qualitate personarum » nel diritto penale*, p. 21 ; U. VINCENTI, « *Ante sententiam appellari potest.* » *Contributo allo studio dell'appellabilità delle sentenze interlocutorie nel processo romano*, p. 33 ; St. GIGLIO, *Il tardo impero d'Occidente e il suo senato. Privilegi fiscali, patrocinio, giurisdizione penale*, p. 191.

¹⁵⁹ V. dessus.

¹⁶⁰ *D.* 48,19,15 pr. 1 : « *Venuleius Saturninus libro primo de officio proconsulis. Divus Hadrianus eos, qui in numero decurionum essent, capite puniri prohibuit, nisi si qui parentem occidissent : verum poena legis Corneliae puniendos mandatis plenissime cautum est.* » Cf. Th. MOMMSEN, *Le droit pénal romain*, vol. III, p. 395 ; P. GARNSEY, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, p. 236.

¹⁶¹ *D.* 48,22,6,2 : « *Decuriones civitatum propter capitalia crimina deportandos vel relegandos divi fratres rescripserunt.* » ; pour cela v. G. CARDASCIA, *L'apparition dans le droit des classes d'« honestiores » et d'« humiliores »*, p. 470.

¹⁶² *D.* 48,19,9,11 : « *Sed enim sciendum est discrimina esse poenarum neque omnes eadem poena adfici posse. Nam in primis decuriones in metallum damnari non possunt nec in opus metalli,*

le motif pouvant en être que l'exemption du *caput* n'est pas une règle générale, étant donné qu'il y a des exceptions à son égard (notamment le parricide et la lèse-majesté).¹⁶³

Les sénateurs avaient des privilèges ultérieurs qui, à leur tour, ont rendu difficile la taxation de peines sévères. Ainsi, dans leur cas, un tribunal particulier agissait,¹⁶⁴ fait qui, pratiquement, signifiait une exemption presque totale pour les membres du sénat,¹⁶⁵ ainsi qu'on doit prendre en considération le fait que si, quand même, la peine de mort a été sanctionnée pour un *honestior*, le juge opérateur, en ce cas aussi, devait la référer à l'empereur, et qu'il y avait besoin d'un mandat impérial pour l'exécution de la peine¹⁶⁶ – et tandis que, dans le cas d'un *decurion*, ce mandat, ce permis était donné facilement, ou que, au temps des troubles, on pouvait s'en passer aussi, au cas des chevaliers, mais surtout dans le cas des sénateurs, il ne pouvait jamais être facile de procurer un tel permis¹⁶⁷ –, ou, le cas échéant, ils avaient toujours la possibilité de l'appel – avec une demande de mitigation de la peine –, qui, également, leur donnait une grande chance d'éviter la peine de mort.¹⁶⁸

Pour résumer : l'expression *capitalis poena* pouvait signifier – au temps examiné – la peine de mort, ou – conformément à l'interprétation acceptée : ou pour tous ou seulement

nec furcae subici vel vivi exuri. » D. 49,18,3 : « *Marcianus libro secundo regularum. Veteranis et liberis veteranorum idem honor habetur, qui et decurionibus : igitur nec in metallum damnabuntur nec in opus publicum vel ad bestias, nec fustibus caeduntur.* » D. 48,19,28,5 : « *Et ut generaliter dixerim, omnes, qui fustibus caedi prohibentur, eandem habere honoris reverentiam debent, quam decuriones habent. Est enim inconstans dicere eum, quem principales constitutiones fustibus subici prohibuerunt, in metallum dari posse.* »

¹⁶³ Cf. G. CARDASCIA, *L'apparition dans le droit des classes d' « honestiores » et d' « humiliores »*, p. 331. Bien que P. GARNSEY mette en doute que la peine de mort ait été appliquée également au cas des couches sociales plus élevées (cf. P. GARNSEY, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, p. 111), selon Th. MOMMSEN, cette règle n'est pas tenue au temps de la rigueur plus grande des peines, quoiqu'il reconnaisse que le gouverneur ait dû demander une confirmation à l'empereur pour que la peine de mort puisse être exécutée (Th. MOMMSEN, *Le droit pénal romain*, vol. III, p. 395) – position qui n'est soutenue par rien, et s'il pense, comme c'est à supposer, à la phrase citée dessus « *omnem honorem reatus excludit* », son objection ne vaut plus, la force de persuasion de la phrase ayant été réfutée.

¹⁶⁴ Ce n'est que ce privilège qui a été touché par la loi CTh 9,1,1 de Constantin, loi, abrogée, quelques ans plus tard, par lui-même.

¹⁶⁵ Cf. St. GIGLIO, *Il tardo impero d'Occidente e il suo senato. Privilegi fiscali, patrocinio, giurisdizione penale*, p. 195.

¹⁶⁶ A. ALFÖLDI, *A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire. The Clash between the Senate and Valentine I*, p. 82.

¹⁶⁷ D. 48,8,16 : « *Modestinus libro tertio de poenis. Qui caedem admiserunt sponte dolove malo, in honore aliquo positi deportari solent, qui secundo gradu sunt, capite puniuntur. Facilius hoc in decuriones fieri potest, sic tamen, ut consulto prius principe et iubente id fiat : nisi forte tumultus aliter sedari non possit.* » ; pour cela v. G. CARDASCIA, *L'apparition dans le droit des classes d' « honestiores » et d' « humiliores »*, p. 327.

¹⁶⁸ Cf. CTh 1,2,3 ; pour cela v. St. GIGLIO, *Il tardo impero d'Occidente e il suo senato. Privilegi fiscali, patrocinio, giurisdizione penale*, p. 210.

pour les *honestiores* – une punition moins sévère, n'entraînant pas la mort, mais se qualifiant également comme capitale.

En continuant à examiner les lois réglementant le procès de l'adultère, chronologiquement, on arrive à la CTh 9,7,2, de l'année 326, qui n'innove pas dans la peine,¹⁶⁹ tandis que la loi CTh 11,36,4, datant ou de cette même année ou de l'an 339,¹⁷⁰ en nommant parricides les accusateurs téméraires d'adultère, indique que la peine était généralement la mort : à cet égard, elle est d'accord avec la loi CTh 9,40,1 de l'année 314,¹⁷¹ et c'est à partir de cette loi qu'on peut affirmer, avec sûreté, que – contrairement à

¹⁶⁹ La position de B. BIONDI, *La « poena adulterii » da Augusto a Giustiniano*, pp. 79–80 est que la peine d'adultère n'ait pas été rendue plus grave par Constantin, position soutenue par le fait qu'il n'y aurait aucun besoin de la loi CTh 9,9,1 (=C 9,11,1), punissant la relation entre la maîtresse et l'esclave par la peine capitale, au cas où il y aurait été une autre loi, sanctionnant la même peine pour l'adultère : donné, en revanche, que cette loi ne dit pas que la « maîtresse » ait été mariée (cf. J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e–7e siècle)*, vol. I, p. 182), par conséquent, il s'agit ici d'un tel état de faits qui n'entre pas dans la catégorie de l'adultère (cf. E. NARDI, *La reciproca posizione successiva dei coniugi privi di conubium*, pp. 85–87, n. 3) : il faut, donc, réfuter cette objection de BIONDI. Il est à observer, ensuite, que la reconstruction de BIONDI contredit, justement, à son argumentation antérieure, parce qu'il n'aurait été aucun besoin de la loi si l'on accepte que la loi parle d'une femme mariée : en ce cas-là, le mari aurait pu, tout simplement, tuer, ou faire tuer l'esclave, en portant une accusation contre lui, au sens de la modification constantinienne de la *lex Iulia*. L'autre argument de BIONDI, soutenant sa même thèse est la loi CTh 9,8,1 (=C 9,10,1), qui prévoit, pour le cas du *stuprum* réalisé par le tuteur à la pupille, une *deportatio*, loi, qui, selon l'interprétation de Biondi, avait l'intention de non réduire, mais d'augmenter la responsabilité du tuteur. Étant donné, en revanche, que la loi ne parle pas d'adultère, mais seulement d'un *stuprum*, je pense qu'il ne soit pas légitime d'en conclure à la peine de l'adultère (cf. E. NARDI, *La reciproca posizione successiva dei coniugi privi di conubium*, pp. 85–87, n. 3), et que la loi ne convient pas à la reconstruction de Biondi, non plus (B. BIONDI, *La « poena adulterii » da Augusto a Giustiniano*, p. 92).

¹⁷⁰ V. ci-dessus.

¹⁷¹ Si l'on n'accepte pas la démonstration présentée ci-dessus pour la loi CTh 11,36,4 et qu'on tient à l'hypothèse selon laquelle la loi parle des adultères, dans ce cas-ci, on doit quand même accepter le fait que la peine de mort / la peine capitale était en vigueur déjà avant la promulgation de cette loi pour les adultères convaincus, et on peut affirmer, au maximum, que l'empereur ait essayé, par cette loi, de rendre la punition plus sévère, en tant qu'il définit la méthode de la peine de mort dans la forme du sac ou du bûcher. En n'étant pas, en revanche, réfutable que, à l'avenir, on ne retrouve jamais cette forme de punition pour les adultères convaincus, ou bien on doit supposer que la rigueur trop grande, après, n'ait pas été acceptée (cf. A. ARJAVA, *Women and Law in Late Antiquity*, p. 179 ; H. SIVAN, *Revealing the Concealed : Rabbinic and Roman Legal Perspectives on Detecting Adultery*, p. 144, n. 87), ou bien on peut hypothiser que, le cas échéant, même le texte de la loi ait été modifié avant qu'il soit arrivé aux mains des codificateurs (cf. p. ex. G. G. ARCHI, *Sulla cosiddetta 'massimazione' delle costituzioni imperiali*, p. 192). Comme, en ne pas acceptant notre thèse, il est, quand même, vraisemblable que la nouvelle punition n'a pas été prise en considération par les juges dans les sentences pour les adultères convaincus, il n'est pas nécessaire, en ce cas-ci non plus, attribuer une importance trop grande à la loi, et peut-être ne doit-on pas prendre en considération pendant la reconstruction de la nouvelle méthode de punition, étant que – malgré la différence entre la

la loi *CTh* 9,40,1 pour le cas de laquelle on pouvait seulement dire qu'à cette époque-là, il y avait déjà la possibilité de prononcer une sentence capitale pour les adultères convaincus, ici – la peine de l'adultère était nettement la peine capitale. A la même situation peut-on conclure à partir de la loi *CTh* 11,36,7, de l'année 344, abolissant la possibilité de l'appel à ceux (entre autres adultères) qui ont non seulement avoué leur crime, mais qui en ont été convaincus aussi, la loi observant qu'ils ne le font que « *[ad] moram tantum usurpandae lucis indebitae* », c'est-à-dire à cause du délai grâce auquel ils peuvent usurper leur vie non-méritée.¹⁷² La loi *C* 5,17,7, de l'année 337¹⁷³ est, également, en harmonie avec la peine capitale de l'adultère, en affirmant que la femme qui, depuis plus de quatre ans, n'avait reçu aucune nouvelle de son mari soldat n'est pas susceptible d'être punie de peine capitale si elle se prépare à un nouveau mariage.¹⁷⁴ Peine capitale est supposée par la loi *CTh* 9,38,2, de l'année 356, aussi, qui, en tant qu'une loi d'amnistie, pardonne à tous, exception faite aux coupables des cinq crimes capitaux¹⁷⁵ – bien que la loi ne précise pas quels sont ces

sanction de la loi et les formes de peine retrouvées aux sources historiques – dans la dernière analyse – cette forme de punition débouchait, bien que dans une forme extrêmement sévère, à la mort des adultères convaincus

¹⁷² *CTh* 11,36,7 : « *IDEM (CONSTANTIUS ET CONSTANS) AA. AD HIEROCLEN CONSULAREM SYRIAE COELES. Observare curabis, ne quis homicidarum veneficorum maleficorum adulterorum itemque raptorum argumento convictus teste superatus, voce etiam propria vitium scelusque confessus audiat appellans. Ut enim aequum est non convictos neque confessos, quia plerumque accidit, ut fortuna iudicii argumenta conglutinet, quorum similitudine opprimatur reus, qui non possit vera ratione convinci, vel adversarii calliditas testes subtrahat, qui veritatem audacia vel acrimonia superet, vel confessos neque convictos, quod saepe vel repentinae formidinis vel inpositorum tormentorum cogit immanitas, uti in appellando ceteris etiam reis iure communi : ita et aliena et propria voce depressum non oportet, quod contempserit aequitatem ac moram tantum usurpandae lucis indebitae rursus inopportunitates arripere. DAT. V ID. DEC. LEONTIO ET SALLUSTIO CONSS...* »

¹⁷³ « *Imp. Constantinus A. ad Dalmatium. Uxor, quae in militiam profecto marito post interventum annorum quattuor nullum sospitatis eius potuit habere indicium atque ideo de nuptiis alterius cogitavit nec tamen ante nupsit, quam libello ducem super hoc suo voto convenit, non videtur nuptias inisse furtivas nec dotis amissionem sustinere nec capitali poenae esse obnoxia, quae post tam magni temporis iugitatem non temere nec clanculo, sed publice contestatione deposita nupsisse firmatur...* » (de l'année 337).

¹⁷⁴ Au cas de la peine capitale, il n'y a aucun besoin de l'hypothèse d'une interpolation, comme le veut E. VOLTERRA, *Per la storia del reato di bigamia nel diritto romano*, p. 405. Avec B. BIONDI (*La « poena adulterii » da Augusto a Giustiniano*, p. 82), on doit reconnaître que la conduite de la femme de ce genre est, en effet, plus proche à l'état de faits de la bigamie qu'à celui de l'adultère, mais elle est, par rapport à la punition, à mettre en parallèle plutôt avec l'adultère : alors que, au sens de la loi *C* 5,17,7, la peine de cette femme est une *poena capitalis*, le mari, ayant donné, illégitimement, un *repudium*, n'est pas puni sévèrement, la femme, s'étant divorcé, illégitimement, de son mari, est à punir « seulement » par une *deportatio*, forme moins sévère de la peine capitale ; l'adultère, selon notre reconstruction, étant à punir par une *capitalis poena*, n'est pas précisée ultérieurement.

¹⁷⁵ *CTh* 9,38,2 : « *IMP. CONSTANTIUS A. AD CEREALEM PRAEFECTUM URBI. Omnia penitus amputentur, quae tyrannicum tempus poterat habere tristissima. Universos ergo praecipimus*

crimes, mais en partant des autres lois d'amnisties, on peut supposer que l'adultère en faisait partie.¹⁷⁶

2.2.6. Témoignage d'autres sources juridiques et non juridiques.

2.2.6.1. *Lactantius*.

Les sources non juridiques de l'époque ne contredisent pas, elles non plus, à la reconstruction de ci-haut. Arjava¹⁷⁷ fait mention d'un cas, conservé dans le *De mortibus persecutorum* de Lactantius¹⁷⁸ où Maximin Daia, en l'an 311, a fait condamner quelques femmes à mort sous l'inculpation (fausse) de l'adultère, mais dont le motif vrai était qu'elles ont dissuadé Valérie, veuve de Galerius de l'épouser. Même en acceptant que l'expression *afficto adulterio*, à la fin du chapitre précédent du texte, se réfère à l'affaire de ces femmes – cette hypothèse pourrait être soutenue par le mot *adultero* de la dernière phrase du 40^e chapitre,¹⁷⁹ donnant comme résultat que le crime pour lequel les femmes ont été condamnées était l'adultère ; en ce cas-là, non plus, on ne peut pas venir en

essere securos exceptis quinque criminibus, quae capite vindicantur. DAT. VIII ID. SEP. LUGDUNI CONSTANTIO A. VII ET CONSTATE C. CONSS... »

¹⁷⁶ Cf. p. ex. la loi CTh 9,38,1, de l'année 322, où l'adultère est mentionné entre les trois crimes les plus graves ; la loi CTh 9,38,3, de l'année 367, où l'adultère occupe le quatrième lieu dans l'énumération ; la loi CTh 9,38,4, de l'année 368, où l'adultère est porté à la place deuxième ; la loi CTh 9,38,8, de l'année 381, où l'adultère est le quatrième, etc ; v. au même sens U. BRASIELLO, *La repressione penale in diritto romano*, pp. 524–5.

¹⁷⁷ A. ARJAVA, *Women and Law in Late Antiquity*, p. 196.

¹⁷⁸ LACTANCE, *De mortibus persecutorum* 39–40 : « 39. ...et amicas eius afficto adulterio damnat. 40. Erat clarissima femina... Huic aliae duae adiunguntur aequae nobiles, quarum altera filiam virginem Vestalem Romae reliquerat..., altera virum habuit senatorem... Rapiuntur subito mulieres non ad iudicium, sed ad latrocinium : nec enim quisquam accusator extabat. Invenitur quidam Iudaeus ob alia facinora reus, qui spe impunitatis inductus adversus insontes mentiatur... Inrogantur tormenta Iudaeo, dicit quae iussus fuerat : illae ne obloquerentur, pugnibus a tortoribus coercentur. Innocentes duci iubentur. Fletus et comploratio non illius tantum mariti qui aderat bene meritae uxori, sed omnium quos res indigna et inaudita contraxerat... mediae inter cuneos armatorum ad supplicium deductae... Nec adultero impunitas promissa persolvitur, sed patibulo adfixus aperit omne mysterium et sub extremo spiritu omnibus qui videbant, innocentes occisas esse testatur. »

¹⁷⁹ Il n'est nécessaire de corriger le mot *adultero* ni en *adulterio*, ni en *delatori* (cf. LACTANCE, *De la mort des persécuteurs*, p. 124, à l'apparat critique), en étant à supposer que le *Iudaeus*, servant de témoin durant le procès d'adultère – qui n'était pas accusateur parce que la raison pour laquelle Lactance nomme pour *latrocinium* l'audience, et non pour *iudicium* est justement le fait qu'il n'y avait aucun accusateur dans le procès ou parce qu'on n'aurait même pas pu écouter le témoignage du *Iudaeus* contre une autre personne (cf. *Modest. D. 48,18,16,1* : « *Modestinus libro tertio de poenis... Is, qui de se confessus est, in caput aliorum non torquetur, ut divus Pius rescripsit* » ; *SP 1,12,6 (7)* : « *Qui de se confessus est, in alium torqueri non potest, ne alienam salutem in dubium deducat, qui de sua desperavit.* ») – il est donc à supposer que ce *Iudaeus* se soit chargé du rôle du corrupteur de ces femmes : ainsi le mot pourrait se référer à lui.

contradiction avec la reconstruction susdite, donné que ces événements ont eu lieu encore avant la loi *CTh* 9,40,1, qui, en étant une loi non générale, ne pouvait pas encore être interprétée non plus comme établissant une autre peine pour l'adultère : au cours d'une *quaestio* ordinaire, la loi d'Auguste aurait dû être appliquée dans leur cas (avec la *relegatio* et la confiscation d'une part de leurs biens), mais comme on avait une *cognitio* extraordinaire, le juge n'était pas lié aux prescriptions définies pour les peines,¹⁸⁰ l'essentiel n'étant en somme que d'établir, même par un procès de corruption, la culpabilité : cela suffisait déjà pour sanctionner la peine. Ainsi le but de Maximin était seulement la mort, fondée sur une sentence juridique, de ces femmes, ainsi que, par cela – n'ayant pas encore laissé tomber son plan de capter Valérie, parce que, d'ailleurs, il aurait pu la faire exécuter, elle aussi, à la base de n'importe quelle fausse inculpation ou, encore plus simplement, il aurait pu la faire tuer – l'autre but de Maximin était donc de lui faire avoir peur et, de cette manière, de procéder dans la réalisation de son plan. Lactance formule seulement deux objections juridiques : il n'y avait aucun accusateur dans le procès et le *Iudaeus* mentit : la mesure de la peine n'est pas critiquée – fait qui peut être expliquée par la liberté de la démarche *extra ordinem*.

2.2.6.2. Arnobe.

Arnobe, mort probablement avant l'an 327,¹⁸¹ parle déjà de la peine capitale de l'adultère,¹⁸² peine qui, en revanche, ne pouvait signifier exclusivement la mort, étant donné que notre auteur, dans la phrase suivante, parle déjà de la honte sur l'ignominie qui était liée à la peine.¹⁸³ Le texte d'Arnobe va dans le sens de notre thèse, c'est-à-dire que, la peine de l'adultère pouvait être la *capitalis poena* (mort ou une autre peine capitale).

2.2.6.3. Firmicus Maternus.

Chez Firmicus Maternus, on peut lire le cas d'un sénateur a été condamné à l'exil pour adultère (et peut-être pour magie) :¹⁸⁴ le temps précis des événements n'est pas clair, et la littérature scientifique n'est pas d'accord, non plus, sur la question de savoir si le motif de l'exil (dont on ne sait pas s'il était une *relegatio* ou une *deportatio*)¹⁸⁵ était seulement

¹⁸⁰ Cf. dessus, ou : G. CARDASCIA, *L'apparition dans le droit des classes d' « honestiores » et d' « humiliores »*, p. 473.

¹⁸¹ P. SINISCALCO, *Arnobio di Sicca*, c. 377.

¹⁸² ARNOBIUS, *Adversus nationes* 4,23 : « *Ad libidinem homines proni atque ad voluptatum blanditias naturae infirmitate proclives adulteria tamen legibus vindicant et capitalibus adficiunt eos poenis quos in aliena comprehenderint foedera genialis se lectuli expugnatione iecisse.* »

¹⁸³ ARNOBIUS, *Adversus nationes* 4,23 : « *Subsectoris et adulteri persona cuius esset turpitudinis, notae cuius, regnatorum maximus nesciebat....* »

¹⁸⁴ FIRMICUS MATERNUS, *Mathesis*, II,29,10–20.

¹⁸⁵ Bien que l'expression *exilium/exul* se réfère, en général, à la *deportatio* (cf. p. ex. OVIDE, *Tristia* III,11 : « *...relegati, non exulis utitur in me nomine* »), la terminologie n'est pas univoque ; cf. Callistratus D. 48,19,28,13,1 : « *In exilibus gradus poenarum constituti edicto divi Hadriani, ut qui*

l'adultère ou l'adultère et la magie ensemble. En considérant, en revanche, que le texte, à deux reprises, nomme carrément l'adultère comme motif de l'exil,¹⁸⁶ et que, où la magie est mentionnée, là, il n'est pas dit que le sénateur ait été prouvé coupable en ce crime aussi et qu'il ait été banni également pour la magie, mais il est dit seulement que l'empereur a été mu par le changement de Venus à prononcer une sentence pour les crimes susdits, alors qu'il n'est nullement dit que la sentence ait été négative pour les deux chefs d'accusation également¹⁸⁷ – et que, de surcroît, les phrases parlant de l'adultère soutiennent justement la position selon laquelle le sénateur n'aurait été condamné qu'à la base du premier chef d'accusation, bien qu'il fût entendu pour la magie aussi, comme cela revient à la lumière de la phrase précédente,¹⁸⁸ on peut conclure que la cause de la condamnation était seulement l'adultère, qui, sans problème, peut être insérée parmi les peines reconstruites plus haut, en tant que, selon le témoignage de la loi CTh 9,40,1, il y a possibilité, dans une forme ou l'autre, de condamner l'adultère à une peine capitale. Même si, en effet, l'événement a eu lieu après la loi CTh 9,40,1, le temps étant trop court pour qu'elle puisse être prise en considération comme une loi établissant une autre peine pour l'adultère, par conséquent, on doit penser aux prescriptions d'Auguste ou à la liberté de la *cognitio extra ordinem*. Si donc le sénateur a été condamné à la *relegatio*, ce procédé convient à la punition décrite par les *Sentences* de Paul, peine qui, probablement, pouvait être prise en considération, même dans une *cognitio extra ordinem*, dans le cas d'un sénateur. Si, en revanche, le sénateur a été condamné à la *deportatio*, on trouve la démarche convenable aux lettres de la loi ou aux expériences de l'empereur, donné que la peine de l'adultère serait la *poena capitis*, qui, au cas d'un sénateur, se mitigerait en *deportatio*.¹⁸⁹

On doit prendre en considération peut-être le fait aussi que le juge était l'empereur,¹⁹⁰ qui, en tant que le chef de la juridiction, avait le droit de prononcer n'importe quelle sentence ou peine. Après tout, donc, il paraît que l'histoire de Firmicus Maternus ne contredit pas, elle non plus, la thèse de ce travail.

ad tempus relegatus est, si redeat in insulam relegetur, qui relegatus in insulam excesserit, in insulam deportetur, qui deportatus evaserit, capite puniatur » ; pour cela v. MEDICUS, *Exilium*, pp. 482–3.

¹⁸⁶ Cf. FIRMICUS MATERNUS, *Mathesis*, II,29,10 : « ...sed et ipse ob adulterii crimen in exilium datus » et *Ibidem* II,29,14 : « *Ipsum vero quae ratio exulem fecit vel quae ratio adulterum (hoc enim illi crimen obiectum est), hac ratione monstratur...* »

¹⁸⁷ *Ibidem* II,29,18 : « *Quod vero Venus de Tauro in Leonem misit antiscium, id est in domum Solis, et in medium caelum, de istis criminibus imperatorem in illum fecit sententiam dicere...* »

¹⁸⁸ *Ibidem* : « *Mercurius vero in Aquario constitutus sine testimonio Iovis, id est in domo Saturni, et Saturnus in domo Mercurii commutatis invicem domibus absconsarum litterarum scium faciunt.* »

¹⁸⁹ V. dessus.

¹⁹⁰ Bien que, depuis le texte de Firmicus, il n'est nullement pas à savoir de quel empereur il s'agit : contre la phrase de J. EVANS GRUBBS, *Law and Family in Late Antiquity : The Emperor Constantine's Marriage Legislation*, p. 218, selon laquelle le sénateur ait été banni par Constantin.

2.2.6.4. Le cas de Crispus.

Il est une autre question de savoir si le cas de Crispus, fils de Constantin et de Faustina, femme de Constantin peut être parti d'une affaire d'adultère :¹⁹¹ ces deux personnes ont été, selon toute probabilité, faites tuées par Constantin.¹⁹² Le cas est disputé dans la littérature, il y a différentes positions pour l'interprétation des morts,¹⁹³ mais, entre ces positions, maintenant, nous sommes intéressés seulement par celles qui mettent en relation les lois de Constantin, de l'année 326, sur la vie familiale avec la mort de Crispus et de Faustina.¹⁹⁴ Par rapport à ces positions, il peut se formuler certaines critiques,¹⁹⁵ mais si, le cas échéant, sans égard pour ces critiques, on tient à l'interprétation selon laquelle ils auraient commis – ou l'un avec l'autre, ou séparément l'un de l'autre – un adultère ou qu'ils ont été, l'un ou/et l'autre, exécutés tout au moins, à la base de cette inculpation,¹⁹⁶ alors, en analysant ces exécutions du point de vue de la légalité, on verra que, bien que la peine de l'adultère, en 314, selon le témoignage de la loi *CTh* 9,40,1 pouvait être une peine capitale (ou la *relegatio* avec la confiscation), mais pour Crispus et Faustina, en tant que membres de la famille impériale, l'empereur auraient pu changer la mort en *deportatio* : on conclut donc que Constantin a effectué une aggravation de la peine – cette opinion est soutenue par Zosimos aussi, qui, avant de commencer à raconter l'histoire, nomme pour ἀσεβεία l'acte de Constantin, et après, relate que l'empereur a demandé des sacrifices expiatoires pour ces péchés : selon Zosimos, il est tout à fait clair que Constantin n'a pas agi légitimement envers son fils et sa femme – on ne doit donc pas lui réclamer la peine reconstruite ci-dessus.

2.2.6.5. Ammien Marcellin.

L'oeuvre *Res gestae*, écrite à la seconde moitié du quatrième siècle, d'Ammien Marcellin, sur certains points, atteste la punition sévère de l'adultère.¹⁹⁷ L'auteur raconte, entre autres,

¹⁹¹ J. EVANS GRUBBS, *Law and Family in Late Antiquity : The Emperor Constantine's Marriage Legislation*, p. 218.

¹⁹² H. A. POHLSANDER, *Crispus : Brilliant Career and Tragic End*, pp. 103, 106.

¹⁹³ V. *Ibidem* pp. 99–106.

¹⁹⁴ O. SEECK, *Crispus*, p. 1724 ; O. SEECK, *Verwandtenmorde Constantins des Grossen*, p. 73 ; O. SEECK, *Geschichte des Untergangs der alten Welt*, vol. III, pp. 430–431, p. 560 ; O. SEECK, *Das Leben des Dichters Porphyrius*, p. 280 ; A. PIGANIOL, *L'Empire Chrétien*, vol. II, pp. 34–35 ; H. KRAFT, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, p. 131 ; E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, vol. I, p. 108 ; VOGT, *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert*, pp. 249–250 ; D. LIEBS, *Unverhohlene Brutalität in den Gesetzen christlichen Kaiser*, p. 98.

¹⁹⁵ A. H. M. BARNES, *Constantine and the Conversion of Europe*, p. 230 ; A. H. M. BARNES, *The Later Roman Empire* (284–602), vol. I, p. 85.

¹⁹⁶ Cf. p. ex. ZOSIMOS 2,29,1–2 ; AURELIUS VICTOR, *Epitome de Caesaribus* 41,11–12 ; PHILOSTORGIUS, *Historia Ecclesiastica* 2,4a ; ZONARASZ 13,2,38–41.

¹⁹⁷ La description, aux *Res gestae* 16,8,3–6, de l'histoire d'un certain Rufinus, à la fin de laquelle il est condamné à mort (« *sententia damnare letali* »), n'appartient pas à nos sources sur l'adultère, bien que, selon A. H. M. JONES – J. R. MARTINDALE – J. MORRIS, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. I, p. 774, cette peine de mort ait été infligée « for slander and

que le sénateur Cethegus, accusé pour adultère, a été décapité ;¹⁹⁸ que des femmes socialement plus élevées ont été exécutées pour adultère ou pour *stuprum* ;¹⁹⁹ qu'une certaine Rufina, femme de Marcellus, *ex-agens in rebus*, avec laquelle Esaïas, avec d'autres, commet des adultères, a été punie de mort, après qu'il ait essayé, pour échapper à la peine, de porter plainte contre le mari de Rufina pour lèse-majesté – il sera exécuté, ceux avec tous qui, comme lui, ont commis des adultères avec Rufina, et qui ne font que savoir quelque chose de l'affaire.²⁰⁰ Il s'agit d'un certain Abienus, de famille noble, qu'on essaye, d'abord, de mettre en cause avec Fausiana pour *stuprum* (Fausiana est, en effet, condamnée), ensuite, Abienus, après s'être enfuit, est de nouveau rattrapé et cette fois accusé déjà par rapport à Anepsia qui le cache chez elle : il est condamné à mort. Anepsia recourt à une ruse en accusant Aginatus pour des motifs temporisateurs, parce qu'elle a peur d'être exécutée pour *stuprum*, mais elle ne peut pas éviter la mort, de cette façon non plus : le destin d'Aginatus sera le même.²⁰¹

adultery », mais la cause principale en étant non pas l'adultère, parce que, selon le témoignage du texte, il n'est pas certain du tout que l'adultère commis avec la de Danus était considéré juridiquement aussi comme adultère (« *Is... versabilem feminam post nefandum concubitum in periculosam fraudem inlexit...* »), Danus étant un esclave (« *servum quendam, nomine Danum* ») : après que toute l'affaire soit venue en lumière, les deux sont, en effet, condamnés à mort, mais la sentence pour eux devait être prononcée, en première ligne, pour *calumnia laesae maiestatis* (cf. CTh 9,5,1=C 9,8,3), et ainsi le cas ne nous instruit pas sur les peines de l'adultère parce que l'autre crime en soi-même suffisait pour une sentence de mort.

¹⁹⁸ *Res gestae* 28,1,16 : « *Tunc Cethegus senator, adulterii reus delatus, cervice perit abscisa....* »

¹⁹⁹ *Res gestae* 28,1,28 : « *Nec minus feminae quoque calamitatum participes fuere similium. Nam ex hoc quoque sexu peremptae sunt originis altae complures, adulteriorum flagitiis obnoxiae vel stuprorum...* »

²⁰⁰ *Res gestae* 28,1,44 : « *...Ursicinus...qui...rettulerat Esaïam cum aliis ob commissum adulterium in Rufinam detentis Marcellum maritum eius ex agente in rebus reum imminutae maiestatis deferre conari....* » Ibidem 28,1,45 : « *...Emonensis Simplicius... Rufinam cum universis auctoribus adulterii commissi vel consociis interfecit, super quibus Ursicinum rettulisse praediximus, alios deinde complures, nullo noxiorum discrimine vel insontium.* »

²⁰¹ *Res gestae* 28,1,48 : « *Abienus... ex coetu amplissimo, infamat[us] sub Maximino in Fausianam, feminam non obscuram...ad secreta receptacula se contul[it]. 49. Sed, Fausiana damnata, inter reos recept[us] vocat[us]que edictis semet abstrusius amenda[vit] : ... Abienus apud Anepsiam diu delitiscibat... apparitores indicat[um] e latebris abstraxerunt. 50. Et Abienus quidem, exaggerato crimine stupri, quod intulisse dicebatur Anepsiae, morte multatus est. Mulier vero, ut continendae vitae spem firmam dilato posset habere supplicio, adpetitam se nefariis artibus vim in domo Aginati perpersam asseveravit. 55. ...iudex... iusso sub quaestione Aginatio statui, agmina fecit introire carnificum, catenisque sonantibus triste, mancipia squalore diuturno marcentia in domini caput ad usque ultimum lacerabat exitium, quod in stupri quaestione fieri vetuere clementissimae leges. 56. Denique cum iam contigua morti tormenta ancillae voces expressissent obliquas, indicii fide parum plene disc[uss]a, Aginatum ad supplicium duci pronuntiatur abrupte, nec auditus, cum magnis clamoribus appellaret nomina principum, sublimis raptus occiditur, pari sententia Anepsia interfecta...* »

Comme fond des événements, on peut savoir que l'histoire racontée s'inscrit dans le cadre du dévoilement d'un complot auquel deux célèbres familles romaines ont participé : les *Anicii* et les *Ceionii*.²⁰² Le complot étant très dangereux, le plus important pour le gouverneur était de le comprimer et cela à travers l'élimination des membres participants des maisons comploitives : c'est pourquoi il reçoit l'autorisation, de la part de l'empereur, d'agir contre tous comme il est permis au cas d'une lèse-majesté – qui était, en effet, le cas. Ammien, étant du côté des aristocrates exécutés²⁰³ – étant donné sa manière de raconter les événements –, veut présenter Maximin plus mauvais qu'il n'était en réalité ;²⁰⁴ en tant qu'historien, il n'a pas le courage de cacher ou de falsifier les événements (il n'affirme jamais, par exemple, que, parmi les accusés, quelqu'un soit innocent ou qu'il n'y ait pas eu un complot), cela n'empêche pas qu'il s'efforce de restreindre celui-ci,²⁰⁵ ou de feindre comme si les événements racontés n'avaient rien à voir avec le dévoilement du complot : et comme s'ils n'étaient dus qu'à la cruauté bestiale de Maximin, comme si l'ordre impérial n'était que l'oeuvre de Maximin, en tant que l'empereur ait défini cette mesure à la base de fausses accusations. Il s'efforce, donc, de montrer comme illégitimes les mesures convenables à l'ordre impérial, en déclarant que « ce n'est pas la justice qu'on avait à craindre, mais la suspension de la justice », donné que « un dérèglement inouï mêlait sans frein le haut et le bas de la société. »²⁰⁶ Un exemple de ce mélange est quand l'empereur permet, à la base donc de certaines fausses accusations contre les nobles, d'agir envers ceux-ci avec rigueur, en les soumettant à la même démarche que les *humiliores* : ils peuvent être soumis aux tortures, parce que les règles valables dans les affaires de lèse-majesté vaudront pour ces cas aussi.²⁰⁷

²⁰² E. A. THOMPSON, *The Historical Work of Ammianus*, pp. 104–105.

²⁰³ M. HUMPHRIES, *Nec metu nec adulandi foeditate constricta. The image of Valentinian I from Symmachus to Ammianus*, p. 123.

²⁰⁴ E. A. THOMPSON, *The Historical Work of Ammianus*, p. 107.

²⁰⁵ E. A. THOMPSON, *The Historical Work of Ammianus*, p. 106.

²⁰⁶ *Res gestae* 28,1,15 : « ... non omnia narratu sunt digna, quae per squalidas transiere personas, nec si fieri fuisset necesse, instructiones vel ex ipsis tabulariis suppetere publicis, tot calentibus malis, et novo furore sine retinaculis imis summa miscente, cum iustitium esse, quod timebatur, non iudicium aperte constaret... » Sur la mélange des peines à infliger aux *humiliores* et aux *honestiores* v. *Res gestae* 28,1,29 : « Paphius quin etiam et Cornelius senatores, ambo venenorum artibus pravis se polluisse confessi, eodem pronuntiante Maximino sunt interfecti... », quand, pour cet état de faits, c'est la *lex Cornelia de sicariis et veneficiis* à être consultée, qui, aux *honestiores*, parle de *deportatio*, tandis que, aux *humiliores*, de peine de mort. Cf. *Marcianus D.* 48,8,1 pr, 1 : « *Lege Cornelia de sicariis et veneficis tenetur, qui hominem occiderit* : ... *Praeterea tenetur, qui hominis necandi causa venenum confecerit dederit* : quive falsum testimonium dolo malo dixerit quo quis publico iudicio rei capitalis damnetur... » ; *Marcianus D.* 48,8,3,5,1 : « *Legis Corneliae de sicariis et veneficis poena insulae deportatio est et omnium bonorum ademptio. Sed solent hodie capite puniri, nisi honestiore loco positi fuerint, ut poenam legis sustineant* : *humiliores enim solent vel bestiis subici, altiores vero deportantur in insulam* » ; *Callistratus D.* 48,19,28,9,1 : « *Venenarii capite puniendi sunt aut, si dignitatis respectum agi oportuerit, deportandi...* »

²⁰⁷ *Res gestae* 28,1,10 : « ... *Cumque multiformiter quasi in proliis negotium spectaretur, et quidam sulcatis lateribus nominassent nobiles aliquos tamquam usos artificibus laedendi, per clientes*

Voyons, alors, si la description des événements convient, en effet, à cette explication. Au cas de Cethegus, ainsi que des femmes appartenant à des couches sociales plus élevées, Ammien émet comme critique qu'ils n'ont pas pris la peine convenable en tant qu'on les a punis de la mort, peine à infliger aux *humiliores*.

Les exécutions par rapport à Rufina sont, probablement mentionnées non parce que les peines à infliger aux *honestiores* et celles à infliger aux *humiliores* se soient mélangées (bien qu'il soit imaginable que le mari de Rufina – comme *ex agente in rebus* – appartenait aux *honestiores*,²⁰⁸ et que certains, ici aussi, étaient punis de mort illégalement – fait qui serait soutenu par la phrase suivante d'Ammien dans laquelle il mentionne qu'Emonensis Simplicius, qui avait ordonné ces peines, a presque concouru avec son maître, Maximin à extirper ces familles nobles –, hypothèse qui, en revanche, ne peut pas être prouvée par tous ses détails), l'objection principale donc d'Ammien par rapport à Rufina serait plutôt que tous, accusés et témoins, sont exécutés sans égards pour leurs culpabilité.²⁰⁹

En ce qui concerne les événements autour d'Abienus, Anepsia et Aginatus, on peut constater que Abienus et Aginatus sont carrément *honestiores*, tandis que ce n'est pas prouvable pour le cas d'Anepsia. Tous reçoivent la même punition,²¹⁰ quoique la situation d'Abienus et d'Anepsia, d'une part, et celle d'Aginatus, de l'autre, soient différentes. Tandis que ceux-là sont accusés et exécutés pour *stuprum* : bien qu'il ne soit pas, sûrement, légitime d'exécuter le *honestior* Abienus pour ce crime ; au cas d'Aginatus, l'inculpation est plus compliquée : Anepsia, attirée par des pratiques sacrilèges, aurait subi des violences. Le problème d'Ammien, à propos d'elle, n'est pas seulement le choix incorrect de la peine – qui est, de la même manière, exagérée comme au cas d'Abienus, mais plutôt la démonstration de l'inculpation : bien qu'il ne s'agisse que de *stuprum* et d'autres accusations en relation avec cela, le juge applique quand même la torture aux esclaves de l'accusé, en n'y ayant pas droit dans les cadres légaux²¹¹ – mais, avec l'autorisation de

et humiles, notos reos et indices, supra plantam, ut dicitur, evagatus tartareus cognitor relatione maligna docuit principem non nisi suppliciiis acrioribus perniciose facinora scrutari posse vel vindicari, quae Romae perpetrare complures. 11. His ille cognitis efferatus, ut erat vitiorum inimicus acer magis quam severus, uno proloquio, in huius modi causas, quas arroganter proposito maiestatis imminutae miscebat, omnes, quos iuris prisci iustitia divorumque arbitria quaestionibus exemere cruentis, si postulasset negotium, statuit tormentis affligi... »

²⁰⁸ Vö. : H. HAUSMANINGER, *Agentes in rebus*, p. 125.

²⁰⁹ 28,1,45 : « ...alios deinde complures, nullo noxiorum discrimine vel insontium. »

²¹⁰ Vö. : J. EVANS GRUBBS, *Law and Family in Late Antiquity: The Emperor Constantine's Marriage Legislation*, p. 218.

²¹¹ Cf. C 9,41,1 : « IMPP. SEVERUS ET ANTONINUS AA. SPICIO ANTIGONO. Quaestionem de servis contra dominos haberi non oportet, exceptis adulterii criminibus, item fraudati census accusationibus et crimine maiestatis, quod ad salutem principis pertinet. In ceteris autem, quamquam ea, quae servus contra dominum dixit, iudicaturi sententiam formare non debeant, tamen si aliis quoque probationibus fides veritatis investigetur, praescriptionis invidia evanescit. In pecuniariis vero causis nec inopia probationum servos contra dominum interrogari posse manifestum est. PP. K. IAN. DEXTRO ET PRISCO CONSS » (de l'année 196).

l'empereur, il y avait déjà droit ; une autre objection d'Ammien à propos de l'affaire est que Aginatus n'a pas reçu la possibilité de l'appel, mais qu'il a été, sur la champ, exécuté.

La description de tous ces événements a un point en commun (en ne prenant pas en considération l'autorisation impériale ou la considérant comme ayant une fausse base) : une telle démarche a été appliquée durant la démonstration et de telles peines ont été infligées aux *honestiores*, de laquelle on n'aurait eu le droit d'agir qu'envers des *humiliores*, et lesquelles n'auraient pu être infligées qu'aux *humiliores* : si l'on passe en revue les cas vus – en les examinant de ce point de vue –, on se rend compte du fait que la peine légitime de l'adultère pouvait être, en effet, la peine capitale, ses formes se modifiant selon l'appartenance sociale des coupables.

2.2.6.6. Jean Chrysostome.

On pourrait supposer qu'une peine possible de l'adultère, dans l'antiquité, aurait pu être la prison, étant donné que, chez Jean Chrysostome²¹² et au regard du texte de la loi *CTh* 9,38,8,²¹³ on lit qu'il y a des adultères tenus en prison. Cette hypothèse peut, en revanche, être réfutée parce que, d'une part, la prison comme châtiment n'existait pas théoriquement dans l'antiquité,²¹⁴ et de l'autre, on peut accepter l'explication de BIONDI, selon laquelle, en ces cas, il ne s'agit pas de condamnés, mais d'accusés tenus en détention préventive.²¹⁵

2.2.6.7. Socrate.

Une source ultérieure pourrait être pour la reconstruction de la peine d'adultère Socrate, l'historien, qui raconte le cas où Theodose le Grand, en l'an 391, faisant visite à Rome, remédie à une pratique éhontée mais répandue dans la punition des femmes coupables d'adultère. L'essentiel de cette démarche était d'enfermer la femme dans un lupanar où elle devait accueillir les clients, et quand elle était avec un de ces clients, on agitant une clochette pour que les passants sachent qu'une femme de ce genre était en train d'accomplir

²¹² *De Anna Sermo* IV,3 : « πολλοὶ πολλάκις τὸ δεσμωτήριον οἰκίσαντες, μοιχοὶ καὶ γόητες καὶ τυμβωρύχοι, καὶ οἱ ἑτέρα τινὰ τοιαῦτα ἡμαρτηκότες, εἶτα ἀπὸ τινος φιλάνθρωπίας βασιλικῆς ἀφέθησαν τοῦ οἰκήματος· οὗτος τῆς κολάσεως μὲν ἀπηλλάγησαν, τὰ δὲ ὀνειδῆ οὐκ ἀπετρίψαντο, ἀλλ' ἔχουσι τὴν αἰσχύνην ἐπομένην αὐτοῖς. »

²¹³ « ...*Ubi primum dies paschalis extiterit, nullum teneat carcer inclusum, omnium vincla solvantur. Sed ab his secernimus eos, quibus contaminari potius gaudia laetitiamque communem, si dimittantur, advertimus. Quis enim sacrilego diebus sanctis indulgeat ? quis adultero vel incesti reo tempore castitatis ignoscat ?...* »

²¹⁴ *Ulp. D.* 48,19,8,9,1 : « *Solent praesides in carcere continendos damnare aut ut in vinculis contineantur : sed id eos facere non oportet. Nam huiusmodi poenae interdictae sunt : carcer enim ad continendos homines, non ad puniendos haberi debet.* » V. encore G. CARDASCIA, *L'apparition dans le droit des classes d' « honestiores » et d' « humiliores »*, p. 465 ; U. BRASIELLO, *La repressione penale in diritto romano*, p. 409.

²¹⁵ B. BIONDI, *La « poena adulterii » da Augusto a Giustiniano*, p. 85. Cf. JEROME, *Ep.* 1,3, où il s'agit, également, d'une prison, mais le contexte signifiant que ce n'a lieu que pour le temps des examinations.

sa peine. Socrate, en introduisant cette histoire, observe qu'il s'agit d'une démarche éhontée et que ça n'a aucun effet correctif. Étant donné qu'il s'agit, évidemment, d'une démarche illégale, à première vue, pourrait-on penser, il n'y a rien à en conclure pour la peine légale. Mais, en examinant le texte latin²¹⁶ plus profondément, on se rend compte que, de la phrase « *eo supplicii genere afficiebant, quod non illam emendaret, sed potius delictum auget* », peut être déduit que la peine légale aurait dû avoir un effet correctif (ce qui est de dire qu'elle n'aurait pas entraîné la mort), déduction qui ne pourrait pas être réfutée par l'objection, non plus, que notre auteur, par cette expression, ne renvoie pas à la punition légale et, par conséquent, qu'il n'a pas l'intention de mettre en comparaison la théorie et la pratique, mais qu'il ne fait que qualifier la grandeur de l'iniquité de la pratique (quasi : « il ne suffit pas qu'elle soit mauvaise, mais elle continue à corrompre les mœurs de la femme »). Cette objection n'étant pas donc assez forte, on devrait continuer à soupçonner que la peine légale ne soit pas la mort. Si, en revanche, on examine le texte grec,²¹⁷ originel – où la formulation est déjà univoque, et où le mot « correction, réparation » ne se réfère pas à la femme coupable (comme en latin), mais au crime même, et où, par conséquent, il ne faut pas penser que, à la place de cette peine, peut-être par la punition légale, on se soit efforcé de corriger, de réparer les mœurs mauvaises de la femme, mais on n'a à voir qu'avec une critique formulée en général : « la femme n'est pas punie de telle façon qu'elle puisse corriger, réparer son crime, sa vie immorale, mais on contribue encore à sa corruption ultérieure. » Bien que, donc, à partir de cette interprétation, on ne conclut à rien de plus concret sur la punition légale d'adultère, mais le témoignage de Socrate ne contredit pas les conclusions atteintes jusqu'ici, selon lesquelles la peine d'adultère continuait à pouvoir être considérée comme peine capitale, parce que si l'expression διορθώσει... της ἀμαρτίας est interprétée dans le sens de la correction du crime, c'est-à-dire comme l'intention de dissuasion, la peine capitale convient parfaitement à cette catégorie, comme une peine qui corrige par l'exemple d'autrui, avec force de persuasion.

²¹⁶ SOCRATES, HE 5,18 : « *Mulierem quae in adulterio deprehensa fuerat, eo supplicii genere afficiebant, quod non illam emendaret, sed potius delictum auget. Quippe illam in angustum quoddam lupanar inclusam, impudenter scortari cogebant. Dumque obscaenum opus perficeretur, tintinnabula concuti curabant, ne scilicet id quod intus gerebatur, praetereuntes lateret : sed ut ex sonitu tintinnabulorum quae pulsabantur, ignominiosum illud supplicium cunctis innotesceret. Hanc invecundam consuetudinem ubi cognovisset imperator, ulterius pati non potuit : sed sistra illa, sic enim vocabantur lupanaria, destruxit, et mulieres adulterii convictas aliis legibus coercuit. »*

²¹⁷ « Εἰ ἥλω ἐπὶ μοιχείᾳ γυνή, οὐ διορθώσει, ἀλλὰ προσθήκη τῆς ἀμαρτίας ἐτιμωροῦντο τὴν παῖσασαν. Ἐν γὰρ πορνείᾳ στενῶ κατάκλειστον ποιήσαντες ἀναιδῶς ἐποίουν πορνεύεσθαι· κώδωνάς τε σείεσθαι κατὰ τὸν καιρὸν τῆς ἀκαθάρτου πράξεως ἐποίουν, ὅπως ἂν μὴ λανθάνῃ τοὺς παριόντας τὸ γινόμενον· ἀλλ' ἐκ τοῦ ἤχου τῶν σειομένων κωδῶνων ἡ ἐφύβριστος τιμωρία τοῖς πᾶσιν ἐγνωρίζετο. Ταῦτα οὐκ ἤνεγκεν ὁ βασιλεὺς πυθόμενος τὴν ἀναιδῆ συνήθειαν· ἀλλὰ κατέλυσε τὰ 'σεῖστρα,' οὕτω γὰρ ὠνομάζετο τὰ τοιαῦτα πορνείᾳ· τοῖς ἄλλοις ὑποπίπτειν νόμοις τὰς ἀλοῦσας ἐπὶ μοιχείᾳ κελεύσας. »

2.2.6.8. *Canons synodaux.*

Il y a, dans quelques canons des synodes des IV^e et V^e siècles, des mesures par rapport aux adultères : ces mesures sont, sans exception, telles à donner l'impression que les coupables d'adultère continuent à vivre, ou, avec d'autres mots, qu'ils ne sont pas punis de la peine de mort.²¹⁸

²¹⁸ Cf. le synode d'Elvire (de l'année 303) avec les canons 7,14,31,64-70 : 7 : « *De paenitentibus moechiae si rursus moechaverint. Si quis forte fidelis post lapsum moechiae post tempora constituta acta paenitentia denuo fuerit fornicatus, placuit nec in finem haberi eum communionem.* », 14 : « *De virginibus saecularibus si moechaverint. Virgines quae virginitatem suam non custodierint, si eosdem qui eas violaverint duxerint et tenuerint maritos, eo quod solas nuptias violaverint, post annum sine paenitentia reconciliari debebunt. Vel si alios cognoverint viros, eo quod moechatae sint, placuit per quinquenni tempore acta legitima paenitentia admitti eas ad communionem oportere.* », 31 : « *De adolescentibus qui post lavacrum moechati sunt. Adolescentes qui post fidem lavacri salutaris fuerint moechati, cum duxerint uxores, acta legitima paenitentia placuit ad communionem eos admitti.* », 64 : « *De feminis quae usque ad mortem cum alienis viris adulterant. Si qua usque in finem mortis suae cum alieno viro fuerit moechata, placuit nec in finem dandam ei esse communionem. Si vero eum reliquerit, post decem annos accipiat communionem acta legitima paenitentia.* », 65 : « *De adulteris uxoribus clericorum. Si cuius clerici uxor fuerit moechata et scierit eam maritus suus moechari et non eam statim proiecerit, nec in finem accipiat communionem, ne ab his qui exemplum bonae conversationis esse debent, ab eis videantur scelorum magisteria procedere.* », 66 : « *De his qui privignas suas ducunt. Si quis privignam suam duxerit uxorem, eo quod sit incestus, placuit nec in finem dandam esse communionem.* », 67 : « *De coniugio catecuminarum feminae. Prohibendum ne qua fidelis vel catecumina aut commatos aut viros cinerarios habeant. Quaecumque hoc fecerint, a communione arceantur.* », 68 : « *De catecumina adultera quae filium necat. Catecumina si per adulterium conceperit et praefocaverit, placuit eam in finem baptizari.* », 69 : « *De viris coniugatis postea in adulterio lapsis. Si quis forte habens uxorem semel fuerit lapsus, placuit eum quinquennium agere debere paenitentiam et sic reconciliari, nisi necessitas infirmitatis coegerit ante tempus dare communionem. Hoc et circa feminas observandum.* », 70 : « *De feminis quae consensu maritis adulterant. Si cum conscientia mariti uxor fuerit moechata, placuit nec in finem dandam ei esse communionem. Si vero eam reliquerit, post decem annos accipiat communionem.* » ; le synode d'Ancyre (de l'année 314) avec le canon 20 : « *Περὶ τῶν μοιχαλίδας ἔχόντων γυναῖκας ἢ μοιχευόντων. Ἐάν τις γυνὴ μοιχευθῇ, ἢ μοιχεύῃ τις, ἐν ἑπτὰ ἔτεσι δεῖ αὐτὸν τοῦ τελείου τυχεῖν κατὰ τοὺς βαθμοὺς τοὺς προάγοντας.* » ; le synode d'Arles (de l'année 314) avec le canon 11 : « *De his qui coniuges suas in adulterio depraehendunt, et idem sunt adolescentes fideles et prohibentur nubere, placuit ut, quantum possit, consilium eis detur ne alias uxores, viventibus etiam uxoribus suis licet adulteris, accipiant.* » ; le synode de Veneto (des années 461-491) avec le canon 4 : « *Eas quae virginitatem professae et benedictionem fuerint per manus impositionem sub contestatione huius propositi consecutae, si fuerint in adulterio deprehensae, cum adulteris ipsarum arcendas a communione censeamus.* » ; *Constitutiones Apostolicae* 6,14,4 : « *ὁ κατέχων τὴν παραφθαρῆσαν καὶ παραφθείραν φύσεως θεσμὸν παράνομος...* » ; BASILE DE CESAREE, Ep. 199,26 ; Ep. 217,58-9 ; 199,26 : « *Ἡ πορνεία γάμος οὐκ ἔστιν· ἀλλ'οὐδὲ γάμου ἀρχή. ὥστε, ἐὰν ἡ δυνατόν τοὺς κατὰ πορνείαν συναπτομένους χωρίζεσθαι, τοῦτο κράτιστον. ἐὰν δὲ στέργωσιν ἐκ παντὸς τρόπου τὸ συνοικέσιον, τὸ μὲν τῆς πορνείας ἐπιτίμιον γνωρίζεωσαν· ἀφίσθωσαν δέ, ἵνα μὴ χειρόν τι γένηται.* » ; 217,58 : « *Ὁ μοιχεύσας ἐν ἑ' ἔτεσιν ἀκοινώνητος ἔσται τῶν ἁγιασμάτων· ἐν ἑσσαρσί μὲν προσκλαίων ἔτεσιν, ἐν πέντε δὲ*

On doit quand même avoir des précautions à ce propos, en ne concluant pas à l'hypothèse que la réglementation d'état n'ait pas puni de mort les accusés convaincus d'adultère, puisque il peut y avoir deux autres explications également : on peut imaginer que ces canons parlent du cas où les condamnés appartiennent aux couches sociales des *honestiores*, pour lesquels, donc, la peine d'adultère à infliger n'est pas la mort, mais seulement la deportatio ; mais l'autre explication de savoir pourquoi on ne parle pas de la peine de mort est peut-être plus probable : il se peut être que l'affaire ne vient pas au tribunal, mais que le coupable ne fait que de se confesser de son crime au prêtre, à la communauté, et qu'ils ne portent aucune accusation contre lui. Ce cas étant autant plus imaginable que le droit de porter une accusation était limité à un petit nombre de personnes, qui, en général, n'avait pas l'intention de faire mettre à mort le coupable.²¹⁹

2.2.6.9. Basile de Césarée.

Cette même explication peut être soutenue par l'observation de Basile de Césarée, faite dans le 34^e chapitre de sa 199^e lettre, où il écrit qu'il ne faut pas annoncer le crime confessé d'adultère pour que les pénitents ne soient pas, par la discrimination dans la démarche à suivre par rapport à eux, exposés à la mort :²²⁰ à la peine de mort, infligée dans le cadre d'un procès légal – il est probable, en effet, qu'il ne parle pas de la vengeance du mari,²²¹ quand l'évêque se sert, pour indiquer ces femmes pénitentes, du mot *ἐλεγχθείσας*, à traduire : « convaincues. » Sur la même situation témoigne une certaine part du *De adulterinis coniugiis* d'Augustin, où il dit qu'il n'est nullement pas licite pour le mari de porter plainte contre sa femme adultère, en la faisant mettre à mort, pour éviter, de sa part, l'adultère entraîné par son second mariage.²²² C'est la même peine de mort légale qui est à lire dans la lettre de Jérôme à Innocent,²²³ ainsi qu'il parle, lui-même, de la peine de mort,

ἀκρόωμενος, ἐν τέσσαρσιν ὑποπίπτων, ἐν δυσὶ συνεστῶς ἄνευ κοινωνίας. » 59 : « Ὁ πόρνος ἐν ἑπτὰ ἔτεσιν ἀκοινωνήτος ἔσται τῶν ἁγιασμάτων· δύο προκλαίων, καὶ δύο ἀκρόωμενος, καὶ δύο ὑποπίπτων, καὶ ἐνὶ συνεστῶς μόνον· τῷ ὁγδόῳ δεχθήσεται εἰς τὴν κοινωνίαν. » Cf. A. ARJAVA, *Women and Law in Late Antiquity*, p. 197.

²¹⁹ V. dessus.

²²⁰ 34. « Τὰς μοιχευθείσας γυναῖκας καὶ ἐξαγορευούσας δι' εὐλάβειαν, ἥ ὁπωσοῦν ἐλεγχόμενας, δημοσιεύειν οὐκ ἐκέλευσαν οἱ πατέρες ἡμῶν· ἵνα μὴ θανάτου αἰτίαν παράσχωμεν ἐλεγχθείσας· ἴστασθαι δε αὐτὰς ἄνευ κοινωνίας προσέταξαν μέχρι τοῦ συμπληροῦσθαι τὸν χρόνον τῆς μετανοίας. »

²²¹ Cf. J. EVANS GRUBBS, *Law and Family in Late Antiquity : The Emperor Constantine's Marriage Legislation*, p. 225.

²²² V. *De adulterinis coniugiis* 2,14–17 : « Respondeamus etiam ad illud, ubi putas maritos ad puniendas adulteras sine ulla miseratione compelli, cum volunt eas mori... » ; « ...si autem accusando adultera occiderit... »

²²³ Ep. 1,3 : « Hanc [Vercellae civitatem] cum ex more consularis inviseret, oblatam sibi quandam mulierculam una cum adultero – nam id crimen maritus inpegerat – poenali carcere horrore circumdedit. Neque multo post, cum lividas carnes ungula cruenta pulsaret et sulcatis lateribus dolor quaereret veritatem, infelicissimus iuvenis volens compendio mortis longos vitare cruciatus, dum in suum mentitur sanguinem accusavit alienum... » ; 1,6 : « ...ira citatus consularis :

comme conséquence de l'adultère dans sa 147^e lettre,²²⁴ Basile dans sa 46^e lettre,²²⁵ et Jean Chrysostome dans son oeuvre sur la virginité²²⁶ – tous ces lieux soutiennent notre thèse selon laquelle la peine de l'adultère était en général la mort.

2.2.6.10. *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*.

La *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*, à survenir chronologiquement parmi les sources juridiques²²⁷ présente les correspondances, les ressemblances entre la loi de Moïse et celles romaines. Ce qui surprend, c'est que son auteur met en parallèle avec les lois de Moïse établissant la peine de mort pour l'adultère les lois romaines précédentes à celle de Constantin²²⁸ (*CTh* 9,40,1) qui, pour certains cas, ont également permis de tuer l'un et/ou l'autre des adultères. Il serait donc une question de savoir pourquoi la collection ne parle pas de la loi de Constantin – la réponse en vient de la circonstance que l'auteur ne pouvait pas connaître la loi *CTh* 9,40,1, qui était postérieure à la date de son origine.²²⁹

'quid miramini', inquit, 'circumstantes, si torqueri mavult mulier quam perire?' » ; 1,7 : « *Pari igitur prolata in utrumque sententia... miserissimi iuvenis ad primum statim ictum amputatur gladio caput....* »

²²⁴ *Ep.* 147,4 : « ...Non tibi illa nunc replico, quod ... a te nobilium violata matrimonia publico caesa sint gladio.... »

²²⁵ *Ep.* 46,4 : « Ἀθετήσας τις γάμον ἀνθρώπου, χωρὶς οἰκτιρῶν, ἐπὶ δυσὶν ἢ τρισὶ μάρτυσιν, ἀποθνήσκει. »

²²⁶ 1,2 : « ...τὸν μοιχὸν ἀποκτινύντες... » ; 52,6-7 : « Καὶ ταῦτα μὲν ὅταν ὁ ἀνὴρ ζηλοτυπῇ... ὅταν δὲ ἀληθὲς ὢν τύχη τὸ δεινόν, τὴν μὲν γυναῖκα οὐδεὶς ἐξαιρήσεται τῶν τοῦ ἡδικομένου χειρῶν, ἀλλ' ἔχων αὐτῷ βοηθοῦντας τοὺς νόμους τὴν ἀπάντων αὐτῷ φιλάτην εἰς δικαστήριον ἀγαγὼν κατέσφαξεν »

²²⁷ Elle est née, probablement, au début du IV^e siècle, à la fin du règne de Dioclétien, et ensuite, dans certaines parts de l'oeuvre (non dans celles qui nous intéressent), quelques émendations furent encore effectuées sous le règne de Théodose le Grand ; cf. G. BARONE ADESI, *L'età della Lex Dei*, pp. 175–193.

²²⁸ Cf. *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*, 4.

²²⁹ Le passage suivant pris dans le *Talmud de Babylone* peut être intéressant pour notre recherche :

BSanh 57b : « Si un païen commet un adultère avec une vierge fiancée, il est lapidé ; avec une femme mariée parfaitement, il est étranglé. Or, si l'on les juge selon la loi qui leur appartient, ne devrait-il pas être décapité ? R. Nachman b. Isaac a répondu : par une femme mariée, ce baraita entend une femme qui a subi les cérémonies du mariage, sans que le mariage ait été consommé. Du moment que la violation d'une telle femme n'est pas une offense capitale selon leurs lois, ils sont jugés selon les nôtres. R. Hanina enseignait : Ils reconnaissent l'inviolabilité de la femme dont l'union a été consommée, mais non, si elle n'a fait que subir les cérémonies sans que l'union ait été consommée. Cela était enseigné en harmonie avec R. Johanan : Toutes les relations sexuelles pour lesquelles un court juif (beth din) impose la peine capitale sont interdites aux païens ; mais celles pour lesquelles le court juif n'impose pas la mort, leur sont permises.... »

cependant, il n'a pas de force absolue de démonstration : parce que, s'il est vrai, d'une part, que selon le texte, les « païens » ont la peine de décapitation (une forme de la peine capitale) pour

2.2.6.11. Lettre de Majorien.

Le même état de faits juridiques se retrouve dans la lettre de l'empereur Majorien, écrit à son magistrat Rogatien, parce que l'Ambroise condamné pour adultère, probablement, n'était pas *honestior*, et c'est pourquoi Majorien pouvait écrire qu'il aurait dû, en effet, être condamné à mort.²³⁰ L'empereur, en n'ayant plus le pouvoir de corriger la sentence prononcée en la peine de mort, mais en sentant son devoir de faire un exemple pour l'avenir, a choisi de substituer à la *relegatio perpetuum/in insulam* prescrite (qui serait donc l'aggravation de la relegation temporaire au cas où le coupable s'enfuit du territoire défini)²³¹ soudain (« *continuo* ») la *deportatio*, naturellement avec la confiscation totale de ses biens (« *bonis eius omnibus fisci utilitatibus vindicatis* »), et son interdiction pour le territoire de l'Italie (« *eum a congressu totius Italiae submovendum* »), ainsi qu'il pouvait, après la promulgation de l'édit, être tué par n'importe qui, sans que celui-ci soit susceptible d'être puni pour cela (« *edictorum propositione denunciata omnibus perimendi licentia* »), si le coupable a été retrouvé dans la part de Majorien (« *si in comprehensa orbis nostri parte repertus fuerit* »). On ne doit pas recourir à l'hypothèse que cette lettre de Majorien constitue une exception aux sources examinées, étant donné qu'elle convient parfaitement à la thèse de ci-dessus²³² – de surcroît, l'empereur connaissait déjà le *Code Théodosien* qui, en revanche, a déjà contenu la loi CTh 9,40,1, et où, par conséquent, on avait déjà sanctionné, par l'imposition de cette loi dans la rubrique parlant des peines, la peine capitale.

2.2.6.12. Edictum Theoderici.

C'est également la peine de mort qui est sanctionnée par l'*Edictum Theoderici*,²³³ du début des années 500, qui déclare que la mort ne peut pas être évitée par ceux qui ont été

l'offense de l'adultère, de l'autre, on ne sait pas avec certainté qu'ils entendent les romains et non pas les babyloniens sous le terme « païens. »

²³⁰ « *Non solum leniter, sed etiam neglegenter pensasti alieni doloris iniuriam, ut maculam pudoris extincti et eius summam criminis, in quo quidquid viro indignum est continetur, et a bi vita superstite iudicares.* »

²³¹ Marcianus D. 48,19,4 pr 1 : « *Relegati sive in insulam deportati debent locis interdictis abstinere. Et hoc iure utimur, ut relegatus interdictis locis non excedat : alioquin in tempus quidem relegato perpetuum exilium, in perpetuum relegato insulae relegationis, in insulam relegato deportationis, in insulam deportato poena capitis adrogatur* » ; cf. encore Callistratus D. 48,19,28,13,1 : « *In exulibus gradus poenarum constituti edicto divi Hadriani, ut qui ad tempus relegatus est, si redeat in insulam relegetur, qui relegatus in insulam excesserit, in insulam deportetur, qui deportatus evaserit, capite puniatur.* »

²³² Contre l'interprétation de B. BIONDI, *La « poena adulterii » da Augusto a Giustiniano*, p. 85, qui confond la dernière solution de l'empereur avec la sentence légitime de mort – capitale, en affirmant que les lois ne prescrivent que la *deportatio* ; au même sens v. encore J. EVANS GRUBBS, *Law and Family in Late Antiquity : The Emperor Constantine's Marriage Legislation*, pp. 220–221 ; H. SIVAN, *Revealing the Concealed : Rabbinic and Roman Legal Perspectives on Detecting Adultery*, p. 144.

²³³ Cf. MEDICUS, *Edictum Theoderici*, p. 199.

démontrés coupables d'adultère.²³⁴ Et quoiqu'on ne doive pas considérer cette loi comme constituant une seule unité avec nos autres sources, étant un « droit sauvage vulgaire », qui a le but vraisemblable d'établir une balance entre les lois valables Germains et celles pour les Romaines,²³⁵ cela n'empêche pas qu'elle ne diffère pas essentiellement dans la méthode acceptée, dans le Bas-Empire, de la punition d'adultère, donné, d'une part, que la peine capitale signifiait, en général, aux *humiliores*, la mort, et de l'autre, que, aux constitutions impériales, il y a la tendance de ne formuler, au cas des « peines doubles », que les châtiments à appliquer aux *humiliores*.²³⁶

2.2.6.13. Code Justinien.

Maintes lois du *Code Justinien* témoignent, également, de la punition capitale de l'adultère :²³⁷ la loi C 9,9,9,²³⁸ de l'an 244, ou la loi C 2,4,18, de l'an 293,²³⁹ auxquelles les codificateurs avaient inséré des remarques au sens desquelles, la punition de l'adultère aurait été la peine capitale déjà avant le IV^e siècle : ces interpolations témoignent des efforts des codificateurs à rendre, dans une mesure ou une autre, cohérentes les prescriptions des lois, par quels efforts ils avaient l'intention d'éviter de laisser, dans un Code en vigueur, de telles lois, au temps desquelles l'adultère n'était pas encore un crime capital, et qui, par conséquent, aurait déboîté d'entre les autres lois.²⁴⁰ C'est, enfin, de nouveau, la peine capitale à retrouver implicitement dans la loi C 9,13,1, de l'an 533, sur le

²³⁴ *Edictum Theoderici* 38 : « *Adulteri et adulterae, intra iudicia convicti, interitum non evadant ; ministris eiusdem criminis aut consciis pariter puniendis.* » 39 : « *Qui ut adulterium fieret, domum vel casam praebuit ; quive mulieri, ut adulterio consentiret, suasit, capite puniatur..* »

²³⁵ Cf. MEDICUS, *Edictum Theoderici*, p. 199.

²³⁶ G. CARDASCIA, *L'apparition dans le droit des classes d' « honestiores » et d' « humiliores »*, p. 474.

²³⁷ C'est pour la peine de mort que prennent parti A. ESMEIN, *Le délit d'adultère à Rome et la loi Iulia de adulteriis*, p. 165 ; C. CORSANEGO, *La repressione romana dell'adulterio*, p. 21 ; E. NARDI, *La reciproca posizione successiva dei coniugi privi di conubium*, p. 88 ; F. GORIA, *Studi sul matrimonio dell'adultera nel diritto giustiniano e bizantino*, p. 29, n. 27 ; J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècle)*, vol. I, p. 166 ; A. ARJAVA, *Women and Law in Late Antiquity*, pp. 200-201.

²³⁸ « *IDEM (IMP. ALEXANDER) A. PROCULO. Castitati temporum meorum convenit lege Iulia de pudicitia damnatam in poenis legitimis perseverare. Qui autem adulterii damnatam, si quocumque modo poenam capitale evaserit, sciens duxit uxorem vel reduxit, eadem lege ex causa lenocinii puniatur. PP. VII K. FEBR. IULIANO ET CRISPINO CONSS* » (de l'année 224).

²³⁹ « *IDEM (IMPP. DIOCLETIANUS ET MAXIMINIANUS) AA. ET CC. VALENTINIANO. Transigere vel pacisci de crimine capitali excepto adulterio non prohibitum est. In aliis autem publicis criminibus, quae sanguinis poenam non ingerunt, transigere non licet citra falsi accusationem. S. III K. SEPT. AA. CONSS* » (de l'année 293).

²⁴⁰ Cf. p. ex. G. BROGGINI, *Index interpolationum quae in Iustiniani codice inesse dicuntur*, p. 54, p. 145 ; A. ESMEIN, *Le délit d'adultère à Rome et la loi Iulia de adulteriis*, pp. 111-112 ; B. BIONDI, *La « poena adulterii » da Augusto a Giustiniano*, p. 72 ; Th. A. J. MCGINN, *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*, p. 143 ; J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècle)*, vol. I, p. 166.

rapt de femmes,²⁴¹ donné que, tandis que, pour le cas d'un « simple *raptus* », la peine à infliger est un « *capitis supplicium* »,²⁴² si, en revanche, le *raptus* est qualifié, c'est-à-dire si, par exemple, un homicide y est uni, si le *raptor* est rattrapé pendant le déroulement de l'opération, ou si – et c'est le cas qui nous intéresse le plus – la femme kidnappée est une femme mariée (deux crimes, en soi-même, capitaux étant réalisés) : en tous ces cas, la peine est la mort puisque « l'adultère doit être puni plus sévèrement si ce crime [le *raptus*] y est uni. »

2.2.6.14. Nouvelle 134 de Justinien.

C'est également au sens de la punition capitale qu'est à interpréter le 10^e chapitre de la 134^e nouvelle, de l'année 556, de Justinien,²⁴³ déclarant que les hommes adultères sont à punir des

²⁴¹ « *Imp. Iustinianus A. Hermogeni magistro officiorum. Raptores virginum honestarum vel ingenuarum, sive iam desponsatae fuerint sive non, vel quarumlibet viduarum feminarum, licet libertinae vel servae alienae sint, pessima criminum peccantes capitis supplicio plectendos decernimus, et maximo si deo fuerint virgines vel viduae dedicatae (quod non solum ad iniuriam hominum, sed ad ipsius omnipotentis dei irreverentiam committitur, maxime cum virginitas vel castitas corrupta restituti non potest) : et merito mortis damnantur supplicio, cum nec ab homicidii crimine huiusmodi raptores sint vacui.*

I Ne igitur sine vindicta talis crescat insania, sancimus per hanc generalem constitutionem, ut hi, qui huiusmodi crimen commiserint et qui eis auxilium tempore invasionis praeberint, ubi inventi fuerint in ipsa rapina et adhuc flagrante crimine comprehensi a parentibus virginum vel viduarum vel ingenuarum vel quarumlibet feminarum aut earum consanguineis aut tutoribus vel curatoribus vel patronis vel dominis, convicti interficiantur. Quae multo magis contra eos obtinere sancimus, qui nuptas mulieres ausi sunt rapere, quia duplici crimine tenentur tam adulterii quam rapinae et oportet acerbius adulterii crimen ex hac adiectione puniri... »

²⁴² Peine nettement moins sévère que le *mortis supplicium*, donné que celui-ci est appliqué, à la fin de la phrase, aux personnes, ajoutant, au *raptus*, un homicide, alors que, pour le cas du *raptus* « simple », la peine à infliger n'est que le *capitis supplicium*, punition en pleine harmonie avec la notion large de *capitalis*, décrite par U. BRASIELLO, et présentée dessus.

²⁴³ « *Si quando vero adulterii crimen probetur, iubemus illas poenas peccantibus inferri, quas Constantinus divae memoriae disposuit ; et illis similibus subiciendis poenis, qui medii aut ministri huiusmodi impio crimini facti sunt. De substantia vero adulteri, si habeat uxorem, dotem et propter nuptias donationem ei salvari, aut partem a nostra lege datam si dotalia instrumenta non subsecuta sunt ; residuam vero eius substantiam, si quidem sint ascendentes aut descendentes usque ad tertium gradum, accipiant hi secundum ordines et gradus, si vero non sint huiusmodi aliqui, fisco applicari haec iubemus.*

I Adulteram vero mulierem competentibus vulneribus subactam in monasterio mitti. Et si quidem intra biennium recipere eam vir suus voluerit, potestatem ei damus hoc facere et copulari ei, nullum periculum ex hoc metuens, nullatenus propter ea quae in medio tempore facta sunt nuptias laedi. Si vero praedictum tempus transierit, aut vir prius quam reciperet mulierem moriatur, tondi eam et monachicum habitum accipere, et habitare in ipso monasterio in omni propriae vitae tempore.

2 Et si quidem habeat descendentes, duas partes accipere eos substantiae secundum legum divisas ordinem, reliquam vero tertiam partem monasterio in quo mittitur dari. Si vero descendentes non fuerint, sed ascendentes inveniantur non consentientes huiusmodi iniquitati, quattuor uncias eos secundum leges divisas accipere, octo vero uncias dari monasterio in quo includitur huiusmodi

mêmes peines qui ont été encore définies par Constantin, et que les femmes adultères, en revanche sont, après un châtement corporel et après que leurs cheveux soient coupés, à enfermer dans un cloître où, si leurs maris ne viennent les prendre dans les deux ans, elles doivent y rester pendant tout leur vie. Il est à observer que le texte parle des biens des deux coupables comme s'ils devaient mourir ou, tout au moins, comme s'ils étaient, au sens d'une *deportatio*, privés de tous leurs droits :²⁴⁴ fait également en harmonie avec la thèse selon laquelle la punition de l'adultère est vraiment restée la peine capitale au temps de Justinien – à supposer si l'on met la punition d'être enfermé dans le cloître au niveau de la *deportatio*.²⁴⁵ Le 12^e chapitre de la nouvelle peut être interprété au même sens²⁴⁶ où l'accusé une fois pour adultère qui, après, d'une façon ou une autre, a été sauvé de la condamnation, mais accusé une nouvelle fois pour qu'il ait donné l'impression d'essayer de réaliser l'adultère avec la même femme, est puni sans faute de la mort par tortures, parce que, ici, la punition augmente avec le crime : ce n'est plus simplement une mort, mais une mort par supplices, en tant qu'il s'agit déjà d'être en récidive – dans le cas de la femme, la punition devient, également, plus sévère : elle doit être enfermée dans un cloître, sans, quand même, la possibilité d'en être sauvé par le mari.

2.2.6.15. Lettres du pape Pélage.

La même pratique peut être expérimentée dans une des lettres du pape Pélage où il ordonne à un subdiacre de couper les cheveux du couple adultère, de garder la femme dans un lieu sûr – pour le cas où le mari viendrait la prendre –, et de déférer l'homme aux autorités

mulier. Si vero neque descendentes neque ascendentes habeat, aut ascendentes consenserint huiusmodi iniquitati, omnem eius substantiam accipere monasterium illi conservandum, ut per omnes casus viro pacta dotalibus illata instrumentis serventur. »

²⁴⁴ Cf. p. ex. Callistr. D. 48,20,1 pr 1 : « *Damnatione bona publicantur, cum aut uita adimitur aut ciuitas, aut seruilis condicio irrogatur.* » ; v. encore U. BRASIELLO, *La repressione penale in diritto romano*, pp. 112–130.

²⁴⁵ Contre l'explication de J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e–7e siècle)*, vol. I, p. 169, qui, en se référant à F. GORIA, *La Nov. 134,10–12 di Giustiniano e l'assunzione coattiva dell'abito monastico*, pp. 73–75, met en parallèle la peine à infliger à la femme plutôt avec la *relegatio* ; le parallèle avec la *deportatio* étant, à mon avis, autant plus frappant que la confiscation totale n'était liée qu'à celle-ci (v. F. RABER, *Deportatio*, p. 1492), qu'on retrouve, en revanche, au cas d'être enfermées dans le cloître, alors que la *relegatio*, en général, n'entraîne pas, automatiquement, de confiscation de biens (v. Z. VEGH, *Relegatio*, pp. 1374–1375).

²⁴⁶ Nov. de Justinien 134,12 : « *Si quis vero accusatus in adulterio per proditionem iudicum aut alio quolibet modo a legibus poenas effugerit, et post haec inueniatur mulieri de qua accusatus est turpiter conversatus aut in matrimonium accipere eam, et hoc fiat vivente marito aut post eius mortem, neque matrimonium valere iubemus, sed et eum qui hoc delinquere praesumpsit, etsi prius perfugit, attamen licentiam damus omni iudici et comprehendere eum et post tormenta ultimis suppliciis subicere, nulla alia excusatione aut probatione faciente ; et mulierem castigatam et detonsam monasterio immitti iubemus et ibi manere in omne tempus propriae vitae ; utriusque vero substantiam secundum praedictum ordinem dividi, periculo (sicut diximus) tam comitis privatarum quam iudicis loci.* »

d'État ;²⁴⁷ dans une autre lettre, il prie Constantinus, si Romanus essaye de s'enfuir de sa résidence de contrainte, définie pour lui comme une peine légère, de l'envoyer en exil (« *patiaturs exilium* »)²⁴⁸ – ordonnance également en accord avec la punition capitale si la peine capitale à infliger à Romanus était la *deportatio*.

2.2.7. Conclusion.

Le résumé donc des peines prescrites pour l'adultère au Bas-Empire est le suivant : quand Paul, à la fin du III^e ou au début du IV^e siècle, décrit la peine de l'adultère (comme étant la *relegatio* et la confiscation partielle des biens), alors, il fixe la punition établie probablement encore par Auguste, et restée, en grandes lignes, en vigueur, surtout pour les *honestiores*, à son temps aussi. Dès le temps de Constantin (ou déjà avant), la peine capitale sera la punition des hommes et femmes convaincus d'adultère, règle modifiée seulement, en partie, par la novelle 134, de l'année 556, de Justinien, en tant qu'elle prescrit, pour la femme adultère convaincue, d'exécuter la peine capitale non pas dans la forme de la mort ou de la *deportatio*, mais celle d'être enfermée dans un cloître, punition qui pouvait cesser, le mari étant prêt à pardonner à sa femme et à vivre de nouveau avec elle. C'est de cette façon que la punition à infliger pour adultère s'est modifiée à la fin de l'antiquité : l'appréciation unilatérale de l'adultère pour les hommes n'ayant pas cessée (au sens de laquelle ce n'est que la femme qui est capable de commettre l'adultère contre son propre mariage), le châtimement antérieurement égal des femmes et des hommes adultères s'est modifiée pour l'avantage des femmes,²⁴⁹ en tant que c'est seulement l'homme adultère qui peut être tué, tandis que la femme se sauve : corporellement, elle évite, sans faute, la mort, mais si son mari ne la reprend, elle a toutes les chances de l'éviter également pour son âme, étant donné qu'elle reste, jusqu'à la fin de sa vie, dans le cloître.

²⁴⁷ Ep. 64 (de l'année 559) : « *Pelagius papa Melleo subdiacono. De Benedicto quoque quem uxorem alienam facinoroso indicasti spiritu sustulisse, et in suum hactenus praesumere detinere consortium, si hoc rerum veritas habet, iubemus experientiae tuae, ut eum cum ipsa quoque adultera disctricte mactare non differas, et calvatos ab invicem separare, et illum quidem ad Lucinum defensorem in Apuliae provinciae patrimonium sine dilatione [fac] migrare ; illam vero, si quidem maritus suus sine aliquo dolo recipere forte voluerit, tum ordinatione sub cautela recipiat, nullum ei nihil dumtaxat de cetero simile committendi periculum illaturus. Sin vero eam recipere omnino noluerit, in alium quendam locum in quo non ei liceat male vivere provida eam dispositione constitue...* » V. pour cela A. ARJAVA, *Women and Law in Late Antiquity*, p. 201.

²⁴⁸ Ep. 54 (de l'année 559) : « *Pelagius papa Constantino defensori. Romanus, clericus ecclesiae Theanensis, pro crimine adulterii quod eum admisisse perhibetur, a clericatus ordine depositus, in monasterio, hic in urbe Roma, ad agendam paenitentiam ex nostra iussione retrusus est ; ita ut, si quando exinde egredi et ad Campaniam reverti temptaverit, poenam, quae nunc ecclesiastica moderatione temperata est, subeat, et indubitanter patiaturs exilium.* »

²⁴⁹ Cf. J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècle)*, vol. I, p. 165.

2.3. La qualification des coupables dans le crime d'un mariage mixte.

On voit alors que la peine à infliger aux transgresseurs de la loi (il s'agit seulement d'hommes) était la peine capitale. Jusqu'ici, tout semble être logique, mais il se pose une question ultérieure sur ce point : si le législateur qualifia de iure d'adultère le mariage mixte, ou s'il ne fit que préciser la peine par celle de l'adultère.

Si on lit, en effet, les explications de certains auteurs modernes sur la loi, on a l'impression qu'elle aurait assimilé, aurait identifié l'acte du mariage mixte à celui de l'adultère.²⁵⁰ Cependant si l'on prête plus d'attention au texte même, on se demande si cette assimilation n'est pas purement technique, c'est-à-dire si elle ne sert qu'à préciser la peine à en infliger.²⁵¹ « *adulterii vicem commissi huius crimen obtinebit.* » Sur ce point de vue se pose la question de savoir pourquoi les législateurs ne précisèrent pas les peines au lieu de se référer à celle de l'adultère ? Une réponse du type que le droit romain ait identifié les deux actes en qualifiant d'adultère le mariage mixte pour en y déduire toutes les conséquences cumulatives²⁵² pourrait être mise en doute par la considération que, d'une

²⁵⁰ M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, p. 338 : « Une loi de Théodose, adoptant le point de vue des conciles, assimile à l'adultère tout mariage mixte entre Juifs et Chrétiens, même si c'est la femme qui est juive, et le punit comme tel. » ; J. E. SEAVER, *Persecution of the Jews in the Roman Empire*, p. 48 : « [Theodosius the Great] continued Gratian's legislation, widening the social gulf between Jews and Christians by the enactment of a law which made it adultery for a Christian man or woman to marry a Jew... » ; S. SOLAZZI, *Unioni di cristiani e ebrei nelle leggi del Basso Impero*, p. 51 : « ...Valentiniano e i colleghi affermano qualcosa di più e di diverso ; essi pronunciano che il reato commesso con il matrimonio misto tiene le veci dell'adulterio, ossia è considerato un adulterio. Quale sarà lo scopo dell'assimilazione tra l'adulterio e la trasgressione di un divieto matrimoniale ? » ; B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental (430-1096)*, p. 320 : « ...un tel mariage mixte – assimilé à l'adultère... » ; R. A. BAUMAN, *The « Leges iudiciorum publicorum » and their Interpretation in the Republic, Principate and Later Empire*, 215 : « were made adultery » ; H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law : Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 97 : « equation of such marriage with adultery... enabled such marriages to be dissolved, since Roman law never provided for a divorce on the ground of the disparity of the cult. »

²⁵¹ Cf. dans ce sens p. ex. K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 185 : « Die Ehe von Christen und Juden wurde untersagt und wie Ehebruch mit dem Tode bestraft. » ; K. D. REICHARD, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, pp. 32-33 : « Ab 14.3.388 wurden diese Ehen jedoch als adulterium eingestuft, also bei Todesstrafe untersagt (3, 7, 2). » ; G. RIZZELLI, *Lex Iulia de adulteriis. Studi sulla disciplina di adulterium, lenocinium e stuprum*, p. 213 : « Si tratta infatti di un comportamento il cui autore può essere accusato di adulterium, e quindi assimilato – quanto alla sanzione, presumibilmente – a tale reato... »

²⁵² Pour une solution de ce genre cf. p. ex. S. SOLAZZI, *Unioni di cristiani e ebrei nelle leggi del Basso Impero*, p. 51-53 : « ...non fa che registrare le conseguenze della nullità del matrimonio... Il reato esiste proprio perché non c'è stato matrimonio. Analogamente gli imperatori del basso impero si propongono con gli ebrei di escludere il matrimonio e di punire la relazione extraconiugale. », qui, quand même ne se rend pas compte de la différence des actes d'adultère et de stuprum, ainsi que du fait que la déclaration de la nullité signifierait la réalisation d'un stuprum et non d'un adultère ; il le

part, les juristes romains ne connaissaient pas la notion de la nullité des mariages avec un système d'empêchements dirimants,²⁵³ et de l'autre, que même si l'on suppose de manière anachronique que le législateur aurait voulu appliquer une pareille méthode ante litteram pour déclarer le mariage comme inexistant ou, pour mieux dire, que ce mariage réalise, par son existence de facto, un acte criminel, le terme idoine et l'acte criminel réalisé aurait dû être le *stuprum*, étant donné que par le seul fait qu'aucun mariage de iure n'était réalisé, les rapports sexuels inhérents à l'union ne seraient pas qualifiés d'adultère, mais exactement de *stuprum*, c'est-à-dire une relation extramaritale, et comme telle, punissable en elle-

fait tout conscient en affirmant que « la legge, che oltre l'adulterio propriamente detto, punisce anche l'unione extraconiugale con donna onorata, usa indifferentemente e promiscuamente *adulterium* e *stuprum* » (p. 53, n. 13). Cf. encore dans un sens pareil H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law : Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 97 : « equation of such marriage with adultery... enabled such marriages to be dissolved, since Roman law never provided for a divorce on the ground of the disparity of the cult », qui, quand même précise ses pensées (p. 98) : « To be precise, the equation of such marriage with adultery did not nullify it. But it put it within a category which had been repeatedly denounced by emperors, bishops and rabbis, and it facilitated divorce... »

²⁵³ Sur la nullité des actes réalisés contre l'interdiction d'une loi v. pour la première fois la CI 1,14,5 : « *Imperatores Theodosius, Valentinianus. Non dubium est in legem committere eum, qui verba legis amplexus contra legis nititur voluntatem : nec poenas insertas legibus evitabit, qui se contra iuris sententiam scaeva praerogativa verborum fraudulenter excusat. Nullum enim pactum, nulla conventionem, nullum contractum inter eos videri volumus subsecutum, qui contrahunt lege contrahere prohibente.* »

Quod ad omnes etiam legum interpretationes tam veteres quam novellas trahi generaliter imperamus, ut legis latori, quod fieri non vult, tantum prohibuisse sufficiat, cetera quasi expressa ex legis liceat voluntate colligere : hoc est ut ea quae lege fieri prohibentur, si fuerint facta, non solum inutilia, sed pro infectis etiam habeantur, licet legis lator fieri prohibuerit tantum nec specialiter dixerit inutile esse debere quod factum est. Sed et si quid fuerit subsecutum ex eo vel ob id, quod interdicente lege factum est, illud quoque cassum atque inutile esse praecipimus.

Secundum praedictam itaque regulam, quam ubique servari factum lege prohibente censuimus, certum est nec stipulationem eiusmodi tenere nec mandatum ullius esse momenti nec sacramentum admitti. THEODOS. ET VALENTIN. AA. FLORENTIO PP. A. 439 D. VII ID. APRIL. CONSTANTINOPOLI THEODOSIO A. XVII ET FESTO CONSS. »

Cf. encore M. KASER, *Das römische Privatrecht*, t. II, p. 162-163 : « Die vorjustinianischen Gesetze knüpfen an die Verbote Straffolgen mannigfalcher Art, häufig ohne sich über die Nichtigkeit der Ehe zu äußern, die jedoch in den schwersten Fällen (Bigamie, Blutschande, Wiederheiratung nach Scheidung vor Ablauf der Wartezeit) außer Frage steht. Justinian macht dann die Häufung von Nichtigkeit und Strafe zur Regel. » ; J. GAUDEMET, *Le mariage en droit romain : iustum matrimonium*, p. 103 : « ...le droit canonique classique emprunte au droit romain, non ses solutions, mais une technique, pour voir s'élaborer une doctrine originale, conservée par les droits modernes occidentaux, celle des empêchements des mariages » ; R. D. ÁLVARO D'ORS, *Derecho Privado Romano*, § 219, n. 5 ; R. DOMINGO, *La legislación matrimonial de Constantino*, p. 33 : « A pesar de que en las fuentes se emplee, en ocasiones, el término impedimentum, en el Derecho Romano no existió stricto sensu un sistema de impedimentos, como se da, por ejemplo, en el Derecho Canónico. Per eso... prefiero utilizar la palabra prohibición, pues me parece que se adecúa mejor a la concepción romana de matrimonio. »

même.²⁵⁴ Mais voyons pourquoi alors cette assimilation se réalise avec l'adultère et non pas avec le *stuprum* qui semblerait, en outre les arguments expliqués ci-dessus, tant plus logique, que, dans le cas d'une identification du mariage mixte au *stuprum* sur le niveau de la peine, le législateur n'aurait pas dû souligner la différence dans la procédure répressive entre le crime dénoté et le mariage mixte (la *CTh* 9,7,2 ne limitait le nombre des personnes ayant droit à porter plainte qu'au cas de l'adultère, tout en le laissant inchangé chez un *stuprum*, comme il l'était pour le mariage mixte aussi).²⁵⁵ Les chercheurs proposent deux solutions au problème : l'une serait la punition plus sévère de l'adultère par rapport à celle du *stuprum*,²⁵⁶ l'autre, peut-être plus vraisemblable, l'habitude de punir tout acte sexuel irrégulier par la peine de ce crime très bien circonscrit, indépendamment du fait qu'un mariage soit plus ou moins lésé.²⁵⁷

Il semble donc que même si le droit romain ne connaissait pas la notion de la nullité, il tendait à faire quelque chose de semblable ante litteram : il voulait punir sévèrement les mariages mixtes, il voulait en dissuader, il voulait, une fois contractés, les voir dissolus, et il réalisa son but en prescrivant une peine qui suivait automatiquement ou au moins pouvait

²⁵⁴ Cf. B. BIONDI, *Il Diritto Romano Cristiano : Orientamento religioso della legislazione*, vol. III, p. 92, n. 1 : « L'assimilazione non appare sorprendente (diversamente in Solazzi), ove si consideri che cade sotto la sanzione della lex Iulia de adulteriis qualunque relazione sessuale tra persone non unite tra di loro da matrimonio : D. 48, 5, 6, 1 (Pap.) ; 7 (Marcian) ; 50, 16, 101 pr. (Mod. 9 diff.) » ; M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 244, n. 47 : « in realtà, nella concezione romana, si parla di *stuprum*, nel senso di relazione sessuale con donna ingenua non sposata. »

²⁵⁵ Cf. G. RIZZELLI, *Lex Iulia de adulteriis. Studi sulla disciplina di adulterium, lenocinium e stuprum*, p. 214, n. 150.

²⁵⁶ Cf. S. SOLAZZI, *Unioni di cristiani e ebrei nelle leggi del Basso Impero*, p. 53 : « Bisognava, perché fosse punito anche il concubinato, rappresentare l'unione fra ebrei e cristiani come un delitto d'illecita relazione sessuale... con pari ragione, anzi con più forte ragione doveva esse punito come adulterio il concubinato fra ebrei e cristiani. » et M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 244 : « Grave è la pena, perché poteva bastare un divieto di matrimonio e la conseguente inesistenza, sotto il profilo giuridico, dell'unione comunque posta in essere [cette situation se serait produite au cas où l'union avait été qualifiée comme *stuprum*] : ma è nella linea della legislazione matrimoniale postclassica l'accentuazione dell'aspetto repressivo, in aggiunta o in sostituzione di sanzioni puramente civili. » Au sens contraire cf. G. RIZZELLI, *Lex Iulia de adulteriis. Studi sulla disciplina di adulterium, lenocinium e stuprum*, p. 214, n. 153 : « Non si può infatti escludere... che pure alcune ipotesi di *stuprum* siano alla fine del IV secolo sanzionate con la pena capitale. Ma, a parte ciò, rimane il fatto che gli imperatori avrebbero potuto benissimo equiparare il matrimonio in esame allo *stuprum*, per il quale non risulta che l'accusa pubblica sia mai stata formalmente abolita, disponendo per i colpevoli la pena di morte, anziché richiamare l'*adulterium* e stabilire, al contempo, il diritto degli estranei di accusare.. »

²⁵⁷ G. RIZZELLI, *Lex Iulia de adulteriis. Studi sulla disciplina di adulterium, lenocinium e stuprum*, p. 214 : « ...sorge il sospetto che quest'ultimo [l'adultère] venga assunto come termine di raffronto siccome esso soltanto, proprio in quanto previsto dalla legge, costituisce oggetto di una disciplina certa ed articolata, cui rinviare per la repressione di atti che via via si enucleano come criminosi. »

suivre²⁵⁸ la dissolution du mariage. De ce point de vue, il est presque égal²⁵⁹ si l'on qualifie l'assimilation purement technique ou réelle : étant donné, en effet, que la dissolution du

²⁵⁸ Il est une constatation généralement acceptée que le mariage se dissout automatiquement avec la déportation de l'un des conjoints avant Constantin, et que cette dissolution ne suit pas automatiquement au plus tard pour le temps de Justinien. Ce qui reste douteux c'est pour quelle date ce changement doit être posé. Selon quelques chercheurs (p. ex. B. BIONDI, *Il Diritto Romano Cristiano : Orientamento religioso della legislazione*, vol. III, p. 161 ; H. J. WOLFF, *Doctrinal Trends in Postclassical Roman Marriage Law in Postclassical Roman Marriage Law*, p. 310 ; O. ROBLEDA, *El matrimonio en el derecho romano*, p. 246-249), ce serait Constantin qui aurait inauguré ce nouveau système, alors que R. DOMINGO dépose pour l'origine de l'époque de Justinien. L'arrière-plan du problème est l'activité compilatoire des juristes avec laquelle ils modifièrent sûrement le *Ulp. D.* 48, 20, 5, 1 (« [non] utique deportatione dissolvi matrimonium : nam cum libera mulier remaneat, nihil prohibet et virum mariti affectionem et mulierem uxoris animum retinere. Si igitur eo animo uxor fuerit, ut discedere a marito velit, ait Marcellus tunc patrem de dote acturum. »), et la loi *CI* 5,17,1 d'Alexander Severus de l'an 229 (« *Matrimonium [quidem] deportatione vel aqua et igni interdictione [non] solvitur, [si casus in quem maritus incidit non mutet uxoris affectionem.] Ideoque dotis actio ipso iure [non] competit, [sed indotatam esse eam cuius laudandum propositum est nec ratio aequitatis nec exempla permittunt.]* ») en mettant un « non » au début de la première phrase et avant le verbe « solvitur » dans la seconde source. WOLFF soutient encore sa thèse par la *CI* 5,16,24 de l'an 321 (=CTH 9,42,1) : « *Imp. Constantinus A. Petronio Probiano. Res uxoris quae vel successione qualibet vel emptione vel etiam largitione viri in eam ante reatum iure pervenerant, damnato [ac mortuo ex poena] marito [vel in servilem condicionem ex poenae qualitate deducto] illibatas esse praecipio nec alieno criminis infortunio stringi uxorem, cum paternis maternisque ac propriis frui eam integro legum statu religiosum sit. Et donatio maritalis ante tempus criminis ac reatus collata in uxorem, quia pudicitiae praemio cessit, observanda est, tamquam si maritum eius natura, non poena subduxerit. Sin autem aqua et igni ei interdictum erit vel deportatio illata, non tamen mors ex poena subsequuta, donationes a viro in uxorem collatae adhuc in pendenti maneat, quia nec matrimonium huiusmodi casibus dissolvitur, ita ut, si usque ad vitae suae tempus maritus eas non revocaverit, ex morte eius confirmantur : fisco nostro ad easdem res nullam in posterum communionem habituro. D. III K. Mart. Serdicae Crispo II et Constantino II CC. Conss...* »

qui contient une phrase dans laquelle le changement peut encore être lu : son argument principal consiste dans le fait que cette phrase n'établit pas, mais elle mentionne seulement le changement : « ... quia nec matrimonium huiusmodi casibus dissolvitur... » ; ce qui peut être vrai en soi-même, alors qu'il ne prend pas en considération le fait que toute la part contenant cette phrase aussi manque dans la version théodosienne de la loi. Il y a quand même qui porte des arguments pour l'origine du changement à poser à l'époque de Justinien (cf. p. ex. R. DOMINGO, *La legislación matrimonial de Constantino*, pp. 47-50), où le point grave de l'argumentation serait le manque de la part finale dans la version théodosienne.

Laquelle des deux que soit vraie, il reste univoque que la loi, avec l'assimilation des deux actes, visait un but dissuasif qu'elle atteindit : si cette assimilation portait avec elle automatiquement la dissolution du mariage ou si elle ne résultait que la condamnation (capitale) du coupable, il est presque égal, donné qu'une telle condamnation signifiait, dans la plupart des cas, la mort après laquelle la question du divorce semble vraiment secondaire.

²⁵⁹ Pour une solution de via media entre l'assimilation technique et réelle cf. G. L. FALCHI, *La legislazione imperiale circa i matrimoni misti fra cristiani ed ebrei nel IV secolo*, p. 207, n. 8 : « La costituzione è geminata con CTH 9,7,5 collocata nel titolo de adulteriis. Oltre che per l'identità della

mariage suivait (ou pouvait suivre) de la peine même, une assimilation purement technique – dans la forme d'une *poena capitalis* – résultait aussi l'effet désiré.

pena la geminazione potrebbe essere stata suggerita anche dall'*affinità* del comportamento represso. », qui le met en relation avec la polygamie : « l'adulterio... ben può corrispondere con la pratica della poligamia tollerata allora nella comunità ebraica »(p. 207), où le problème consiste dans le fait que, dans le cas de la polygamie, (probablement une polygamie a eu lieu également au cas de l'institution du lévirat) aucun adultère ne se réalise parce que le droit (de possession) des maris n'est pas lésé, ni dans le cas où le mari juif prend plusieurs femmes, entre lesquelles une ou plusieurs sont chrétiennes, ni où le mari chrétien prend une seule femme juive : tout cela est vrai à condition naturellement que la polygamie ne soit admise aux femmes également, au sens qu'elles prennent plusieurs maris au même temps : mais cette hypothèse semble être sans sens.

3. Le mariage mixte dans le christianisme ancien.

3.1. Introduction.

Au début du christianisme, les premiers chrétiens étaient encore si peu nombreux qu'ils n'avaient même pas l'idée de vouloir s'occuper du problème des mariages mixtes :²⁶⁰ problème qui, alors, n'existait pas du tout. Ensuite, quand les communautés commencèrent à devenir de plus en plus fortes, il leur vint, probablement, la question de savoir comment s'orienter envers les non-chrétiens dans les mariages à contracter. Mais pour ce temps, il faut encore attendre beaucoup : dans le Nouveau Testament, il n'y a aucun passage qui parle de ce thème :²⁶¹ signe attestant que dans les temps de la formation du NT on ne considérait pas encore les mariages mixtes comme un problème. Quand même, les auteurs chrétiens, plus tard, en s'occupant de la question des mariages mixtes, citeront quelques phrases du NT qui, au moins indirectement, donnent des points de départ pour la réglementation du phénomène.²⁶²

Nous allons examiner à présent ces passages :

a, le 1 Cor 7,12–16 prend en examine un cas où une partie du couple païen se convertit après les noces, c'est-à-dire le mariage devient mixte.²⁶³ Dans ce cas, Paul

²⁶⁰ La distinction entre mariage mixte d'un chrétien catholique et un non-catholique (avec empêchement interdisant), d'une part, et mariage avec disparité de culte d'un chrétien catholique et un non-chrétien (avec empêchement diriment) revient à la fin du XII^e siècle, aux activités des juristes Gratien, Pierre Lombard, Bernard de Padoue et Hugue de Pise. Donnée que, aux origines du christianisme, cette distinction n'existait pas encore, il semble légitime d'appliquer le titre de mariage mixte indifféremment à tout mariage du chrétien catholique contracté avec un non-catholique ou non-chrétien : tant plus que ces mariages n'étaient pas retenus invalides jusqu'à la fin de l'antiquité, même s'ils n'étaient encouragés. Cf. p. ex. R. G. W. HUYSMANS, *De ortu impedimentorum mixtae religionis ac disparitatis cultus*, pp. 187–261 ; Sur l'origine des termes « mariage mixte » et « mixta religio » cf. Ch. LEFEBVRE, *Quelle est l'origine des expressions « matrimonia mixta » et « mixta religio » ?*, pp. 359–373.

²⁶¹ Cf. AUGUSTIN, *De fide et operibus* 19 (35) (CSEL 41,80) : « ...quoniam re vera in novo testamento nihil inde praeceptum est, ideo aut licere creditum est aut velut dubium derelictum... » ; ID., *De adulterinis coniugiis* 1,25 (31) (CSEL 41,378) : « ...non enim tempore revelati testamenti novi in evangelio vel ullis apostolicis litteris sine ambiguitate declaratum esse recolo, utrum dominus prohibuerit fideles infidelibus iungi.... » Pour une oeuvre moderne avec la même affirmation cf. p. ex. A. FA'ATULÖ ELIGIUS FAU, *Mixed Marriage : the Historical Evolution of the Impediment of Disparity of Cult*, p. 14.

²⁶² Points de départ et non de solides fondements, comme le veut Fa'atulö Eligius Fau, Ibidem, p. 23 : « these biblical texts constituted a solid foundation for the disciplinary prohibition on mixed marriages in the Church. » Sur le problème de la non-validité automatique des interdictions vétérotestamentaires des mariages mixtes aux chrétiens cf. H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, p. 272 ; G. TORTI, *Non debet imputari matrimonium. Nota sull'Ambrosiaster*, p. 269, n. 9.

²⁶³ Cf. p. ex. E. B. ALLO, *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens*, p. 165, selon lequel « Paul, semble-t-il, ne les autorisait pas, et d'ailleurs, s'il y en avait eu de tels, il aurait été décidé du premier coup s'ils étaient, oui ou non valides et indissolubles » : remarque qui est tant plus

conseille à la partie chrétienne de maintenir le mariage si l'autre partie ne le refuse pas, si, en revanche ce dernier le refuse, la partie chrétienne sera libre :

*1 Cor 7,12-16 : « Aux autres je dis, c'est moi qui parle et non le Seigneur : si un frère a une femme non-croyante et qu'elle consente à vivre avec lui, qu'il ne la répudie pas. Et si une femme a un mari non croyant et qu'il consente à vivre avec elle, qu'elle ne le répudie pas. Car le mari non-croyant est sanctifié par sa femme, et la femme non-croyante est sanctifiée par son mari. S'il en était autrement, vos enfants seraient impurs, alors qu'ils sont saints. Si le non-croyant veut se séparer, qu'il le fasse! Le frère ou la sœur ne sont pas liés dans ce cas : c'est pour vivre en paix que Dieu vous a appelés. En effet, sais-tu, femme, si tu sauveras ton mari ? Sais-tu, mari, si tu sauveras ta femme ? »*²⁶⁴

b, Dans le 1 Cor 7,39, Paul s'occupe du problème de remariage des veuves quand il déclare que la femme, après la mort de son mari, peut se remarier, mais seulement « dans le Seigneur », cependant il n'est pas univoque si l'expression « seulement dans le Seigneur »

problématique que notre apôtre et/ou l'Église n'avait aucun autorité légale de déclarer un mariage (reconnu de la part de l'État) comme invalide le cas échéant. Au même sens cf. encore W. F. ORR – J. A. WALTER, *1 Corinthians. A New Translation, Introduction with a study of the life of Paul, Notes and Commentary*, pp. 212–215 ; B. PRETE, *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini. Studio su 1 Cor 7,1–40*, p. 146, qui, de l'autre côté, ajoute que « tenendo presente l'insegnamento paolino dell'intero cap. 7, si può legittimamente concludere che l'apostolo non avrebbe mai consigliato ad un credente di contrarre un matrimonio misto », tout en retenant que l'Église ne s'est pas éloignée de l'enseignement de Paul, donné que l'Apôtre ne traitait pas directement cette circonstance. Cf. encore E. FASCHER, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Erster Teil : Einführung und Auslegung der Kapitel 1–7*, pp. 184–189 ; W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther (2. Teilband : 1Kor 6,12–11,16)*, p. 90, 103–104, qui, dans la note 290, ajoute : « Daß beide Ehepartner zur Zeit der Eheschließung Heiden waren, ist zwar nicht absolut sicher..., aber doch sehr viel wahrscheinlicher, als die Annahme, einer habe als Christ geheiratet. » ; R. A. HORLEY, *1 Corinthians*, pp. 99–100 ; H. MERKLEIN, *Der erste Brief an die Korinther*, pp. 118–123.

²⁶⁴ Cf. Τοῖς δὲ λοιποῖς λέγω ἐγώ, οὐχ ὁ κύριος · εἴ τις ἀδελφὸς γυναῖκα ἔχει ἄπιστον, καὶ αὕτη συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ, μὴ ἀφίετω αὐτήν, καὶ γυνὴ εἴ τις ἔχει ἄνδρα ἄπιστον, καὶ οὗτος συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτῆς, μὴ ἀφίετω τὸν ἄνδρα. ἡγιασται γὰρ ὁ ἄνθρωπος ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγιασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ ἐπεὶ ἅρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ ἁγία ἐστιν. εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται, χωριζέσθω οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιοῦτοις, ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός. τί γὰρ οἶδας, γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις; ἢ τί οἶδας, ἄνερ, εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις; La version latine : « *Nam ceteris ego dico non Dominus si quis frater uxorem habet infidelem et haec consentit habitare cum illo non dimittat illam, et si qua mulier habet virum infidelem et hic consentit habitare cum illa non dimittat virum. sanctificatus est enim vir infidelis in muliere fidei et sanctificata est mulier infidelis per virum fidelem. alioquin filii vestri immundi essent nunc autem sancti sunt. quod si infidelis discedit discedat non est enim servituti subiectus frater aut soror in eiusmodi in pace autem vocavit nos Deus. unde enim scis mulier si virum salvum facies aut unde scis vir si mulierem salvam facies ?* »

fait allusion à un mari chrétien ou au caractère chrétien du mariage :²⁶⁵ 1 Cor 7,39 : « La femme est liée à son mari aussi longtemps qu'il vit. Si le mari meurt, elle est libre d'épouser qui elle veut, dans le Seigneur seulement. »²⁶⁶

c, Dans le 2 Cor 6,14–17 Paul parle généralement contre les rapports « moraux et religieux »²⁶⁷ entre les païens où les termes sont plus généraux quand ils parlent du cas du mariage mixte également. Cependant, selon certains chercheurs, ce passage s'adresse également contre les mariages entre un chrétien et un païen,²⁶⁸ alors que nos auteurs anciens manquent aussi beaucoup de fois de le citer à propos),²⁶⁹ signe que tous ne le retenaient pas pour une interdiction adressée ou pouvant être interprétée comme adressée contre les mariages mixtes :

2 Cor 6,14–17 : « Ne formez pas d'attelage disparate avec des infidèles. Quel rapport en effet entre la justice et l'impiété ? Quelle union entre la lumière et les ténèbres ? Quelle entente entre le Christ et Bélial ? Quelle association entre le fidèle et l'infidèle ? Quel accord entre le temple de Dieu et les idoles ? Or c'est nous qui sommes le temple du Dieu vivant, ainsi que Dieu l'a dit : J'habiterai au milieu d'eux et j'y marcherai ; je serai leur Dieu et ils seront mon peuple. Sortez donc du

²⁶⁵ Cf. p. ex. S. TROIANOS, *Die Mischehen in den heiligen Kanones*, p. 92 ; en accentuant la probabilité plus grande de devoir épouser un chrétien cf. E. B. ALLO, *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens*, p. 188 ; au sens contraire cf. p. ex. B. PRETE, *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini. Studio su 1 Cor 7,1–40*, p. 147, n. 4, pp. 258–259 (qui, quand même, ajoute que cette réserve n'est pas un commandement, mais seulement un conseil de la part de l'Apôtre) ; E. FASCHER, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Erster Teil : Einführung und Auslegung der Kapitel 1–7*, p. 199 ; A. FA'ATULÖ ELIGIUS FAU, *Mixed Marriage : the Historical Evolution of the Impediment of Disparity of Cult*, p. 17.

²⁶⁶ Γυνή δέδεται ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς. ἐὰν δὲ κοιμηθῇ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθέρᾳ ἐστὶν ᾧ θέλει γαμηθῆναι, μόνον ἐν κυρίῳ. La version latine : « *Mulier alligata est quanto tempore vir eius vivit quod si dormierit vir eius liberata est cui vult nubat tantum in Domino.* ».

²⁶⁷ Cf. V. P. FURNISH, *II Corinthians. Translated with Introduction, Notes and Commentary*, p. 372 ; O. SCHMITZ, *Apostolische Seelsorge : d. 2. Korintherbrief*, pp. 98–103 ; CHR. WOLFF, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, pp. 144–154 ; A. FA'ATULÖ ELIGIUS FAU, *Mixed Marriage : the Historical Evolution of the Impediment of Disparity of Cult*, p. 18 ; J. W. McCANT, *2 Corinthians*, pp. 62–68 ; Dans un sens contraire cf. p. ex. COLLANGE, *Énigmes de la deuxième Épître de Paul aux Corinthiens. Étude exégétique de 2 Cor 2 : 14 – 7 : 4*, pp. 302–317 ; J. M. SCOTT, *New International Biblical Commentary. 2 Corinthians*, p. 152, qui les identifient aux propres opposants de Paul.

²⁶⁸ Étant donné que le passage contredit la communion en de tels niveaux qu'un mariage mixte serait tout à fait inimaginable, on peut admettre que le verset interdit – même si seulement implicitement – nos mariages aussi. Cf. p. ex. E. B. ALLO, *Saint Paul. Seconde Épître aux Corinthiens*, pp. 186–187 ; K. H. SCHELKE, *Seconda Lettera ai Corinzi*, pp. 115–117 ; S. TROIANOS, *Die Mischehen in den heiligen Kanones*, p. 92 ; V. G. SHILLINGTON, *2 Corinthians*, pp. 154–155.

²⁶⁹ Cf. p. ex. G. TORTI, *Non debet imputari matrimonium. Nota sull'Ambrosiaster*, p. 268, n. 4.

*milieu de ces gens-là et tenez-vous à l'écart, dit le Seigneur. Ne touchez rien d'impur, et moi, je vous accueillerai. »*²⁷⁰

d, Dans la lettre de Pierre, on trouve énuméré parmi d'autres conseils, celui qui prie les femmes de se soumettre et d'obéir à leur mari, pour que le mari païen soit gagné au christianisme par l'exemple de sa femme.²⁷¹ Cependant, on ne voit aucune interdiction dans le passage, et de plus, on pourrait soutenir la position contraire, en disant que Pierre n'interdisait pas ces mariages : tout de même, on doit avoir des précautions quand on veut affirmer de telles choses puisque l'on ne sait pas si Pierre ne pensait à des femmes qui s'étaient converties dans leur mariage.

*1 Pierre 3,1-2 : « Vous, de même, femmes, soyez soumises à vos maris, afin que, même si quelques-uns refusent de croire à la Parole, ils soient gagnés, sans parole, par la conduite de leurs femmes, en considérant votre conduite pure, respectueuse. »*²⁷²

e, Le dernier passage dans lequel il y a une prise de position sur le thème des mariages mixtes est celui de l'épître de Paul à Tite, où la prière de l'Apôtre semble faire allusion à une telle situation dans laquelle le mari n'est pas chrétien, tandis que la femme l'est. Mais

²⁷⁰ Μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις τίς γὰρ μετοχὴ δικαιοσύνης καὶ ἀνομία; ἢ τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος; τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελιάρ, ἢ τίς μερὶς πιστῶ μετὰ ἀπίστου; τίς δὲ συγκατάθεσις ναφ̄ θεοῦ μετὰ εἰδώλων; ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμεν ζώντος καθὼς εἶπεν ὁ θεὸς ὅτι ἔνοικήσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω, καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεός, καὶ αὐτοὶ ἔσονται μου λαός. διὸ ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε, λέγει κύριος, καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἅπτεσθε· καὶ γὰρ εἰσδέξομαι ὑμᾶς. La version latine : « *Nolite iugum ducere cum infidelibus quae enim participatio iustitiae cum iniquitate aut quae societas luci ad tenebras ? Quae autem conventio Christi ad Belial aut quae pars fideli cum infidele ? Qui autem consensus templo Dei cum idolis ? Vos enim estis templum Dei vivi sicut dicit Deus quoniam inhabitabo in illis et inambulabo et ero illorum Deus et ipsi erunt mihi populus. Propter quod exite de medio eorum et separamini dicit Dominus et inmundum ne tetigeritis.* »

²⁷¹ Le passage est connecté avec le 1Cor 7,12-16 chez K. H. SCHELKE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, pp. 87-88 et chez H. BALZ - W. SCHRAGE, *Die « Katholischen » Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas*, p. 7. Il est interprété comme un cas pour la « Unterwerfungs-Ethik » cf. N. BROX, *Der erste Petrusbrief*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1979, pp. 142-145. Selon J. RAMSEY MICHAELS, *1 Peter*, p. 157, dès le fait de ne pas suivre la religion de leur mari était un scandale aux yeux du monde et des maris, pour ne pas parler de la possibilité d'un mari activement hostile contre le christianisme. Dans ce sens, l'admonition de l'apôtre aurait l'intention de dissuader ces femmes d'augmenter le degré du scandale par des actes libéraux qui pouvaient être portés en relation avec leur religion.

²⁷² Ομοίως [αἱ] γυναῖκες ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, ἵνα καὶ εἴ τινας ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ἀναστροφῆς ἄνευ λόγου κερδηθήσονται ἐποπτεύσαντες τὴν ἐν φόβῳ ἀγνὴν ἀναστροφήν ὑμῶν. La version latine : « *Similiter mulieres subditae suis viris ut et si qui non credunt verbo per mulierum conversationem sine verbo luci fiant, considerantes in timore castam conversationem vestram...* » Sur la condition des femmes converties sans leur mari durant le mariage cf. p. ex. M. MACDONALD, *Early Christian Women Married to Unbelievers*, pp. 221-234.

comme dans le cas précédent, on n'a, ici non plus, aucune défense contre les mariages mixtes : le conseil a été dirigé pour une femme vivant dans un tel mariage.²⁷³

*Tite 2,4–5 : « Qu'elles [les femmes âgées] enseignent le bien, qu'elles apprennent ainsi aux jeunes femmes à aimer leur mari et leurs enfants, à être modestes, chastes, dévouées à leur maison, bonnes, soumises à leur mari, pour que la Parole de Dieu ne soit pas blasphémée. »*²⁷⁴

Dans les pages suivantes, on essayera de présenter les pensées du christianisme des origines sur les mariages mixtes,²⁷⁵ en examinant les auteurs et les conciles qui ont réfléchi à ce phénomène.

²⁷³ Cf. G. HOLTZ, *Die Pastoralbriefe*, pp. 216–220 ; H. MERKEL, *Die Pastoralbriefe*, pp. 96–97 ; L. OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe*, pp. 105–114.

²⁷⁴ ἵνα σωφρονίζωσιν τὰς νέας φιλόανδρους εἶναι, φιλοτέκνους, σώφρονας, ἀγνάς, οἰκουργοῦς, ἀγαθὰς, ὑποτασσομένας τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, ἵνα μὴ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ βλασφημηται..

²⁷⁵ Sur le mariage en général dans la théologie et la pratique des premiers chrétiens, il serait impossible et insensé, aux cadres plutôt limités du travail actuel, de vouloir présenter une image seulement schématique. A cause de cette circonstance, on se limite donc à renvoyer à quelques traits singuliers du thème des pères là où cela se montre utile pour la compréhension des dits sur le mariage mixte. Pour une impostation du problème du mariage en général, ainsi que pour les problèmes directement ou indirectement connectés avec cf. les articles réélaborés par moi à paraître dans le nouveau DPAC sur adultère, concubinat, prostitution, continence, mariage, mariage mixte, virginité, célibat, digamie, divorce, inceste (pour les références précises v. la bibliographie). Pour une présentation plus détaillée sur la christianisation de l'institution du mariage, ainsi que sur les formes « chrétiennes » des noces cf. p. ex. les suivants (je me limite ici de citer exclusivement les oeuvres étudiées par moi aussi) : J. KÖHNE, *Die kirchliche Eheschliessungsform in der Zeit Tertullians*, pp. 645–654 ; ANNE, *La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Église latine jusqu'au VI^e siècle*, pp. 513–550 ; A. L. BALLINI, *Il valore giuridico della celebrazione nuziale cristiana dal primo secolo alla età giustiniana* ; K. RITZER, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends* ; R. Cl. GEREST, *Quand les chrétiens ne se mariaient pas à l'église : histoire des cinq premiers siècles*, pp. 3–32 ; J. GAUDEMET, *Le mariage en droit romain : iustum matrimonium*, pp. 46–103 ; K. STEVENSON, *Nuptial blessing. A Study of Christian Marriage Rites* ; M. SARGENTI, *Matrimonio cristiano e società pagana*, pp. 367–391 ; A. NIEBERGALL, *Ehe und Eheschliessung in der Bibel und in der Geschichte der alten Kirche* ; J. GAUDEMET, *Le mariage in Occident* ; Ch. MUNIER, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne (I^{er} – III^e siècles)* ; C. COLAFEMMINA, *Dal rito ebraico al rito cristiano*, pp. 63–104 ; M. ROUCHE, *Des mariages païens au mariage chrétien. Sacré et sacrement*, pp. 835–873 ; P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia. 1. La celebrazione del matrimonio, 2. Inseparabilità e monogamia* ; B. QUINT, *Die Ehe im frühen Christentum (vorkonstantinische Zeit)*, pp. 169–208 ; W. SELB, *Die Christianisierung des Eherechts*, pp. 1–14 ; Ph. L. REYNOLDS, *Marriage in the Western Church. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods*, ; E. CLARK, *Ideology, history and the construction of 'women' in late ancient Christianity*, pp. 155–184 ; J. EVANS GRUBBS, « Pagan » and « Christian » Marriage : *The Status of the Question*, pp. 361–412.

En ce qui concerne la fortune des mariages mixtes après la période analyse par nous cf. p ex. G. TOMKO, *I matrimoni misti* ; M. BUCCIERO, *I matrimoni misti. Aspetti storici e canonici*.

3.2. Ignatios d'Antioche.

3.2.1. Épître à Polycarpe.

Dans les passages mentionnés ci-dessus, on ne voit aucune hostilité attestée contre les mariages mixtes : on a plutôt l'impression que les premiers chrétiens traitaient le problème comme s'il n'était pas du tout un problème : et vraiment, au cours des deux premiers siècles, on n'a aucun témoignage sur des mariages mixtes. Le début de l'opposition contre le phénomène (au moins que nous connaissions) est à dater du troisième siècle où certains auteurs et plus tard certains conciles expriment leur aversion à ce propos et s'efforcent de dissuader les fidèles de contracter de tels mariages si l'autre membre incroyant ne veut pas se convertir. Quand même, on lit quelque part qu'il y eut une prohibition générale, valable pour toute l'Église :²⁷⁶ cependant, une telle interdiction n'est pas démontrable pour toute notre période, à moins qu'on ne compte avec l'appel d'Ignatios d'Antioche qui, dans sa lettre adressée à Polycarpe, évêque de Smirne, dit : « *Il serait beau si les fiancés et les fiancées faisaient leurs unions avec le consentement de l'évêque pour que le mariage soit selon le Seigneur et non selon les désirs.* »²⁷⁷

Tout en reconnaissant la grande autorité de l'évêque d'Antioche durant toute l'antiquité chrétienne, et l'hypothèse que, selon la demande d'Ignatios, probablement les communautés qui connaissaient ces lettres essayaient de persuader les fidèles de consulter l'évêque avant leur mariage, étant donné que la phrase à-dessus ne contient aucune interdiction – explicite ou implicite que ce soit – contre les mariages mixtes, et que, dans la période suivante de la patrologie, on ne trouve aucun théologien qui se base sur cette phrase en parlant contre les mariages mixtes, nous ne pouvons pas la considérer comme telle. Cependant on peut s'imaginer qu'un évêque, esclave de la mentalité ancienne et juive avec leur normes « conservatoires » et peu « libérales » de l'époque,²⁷⁸ normalement, n'encourageait pas ces couples au mariage sans la conversion de la partie infidèle.

²⁷⁶ Cf. A. FA'ATULÖ ELIGIUS FAU, *Mixed Marriage : the Historical Evolution of the Impediment of Disparity of Cult*, p. 26, qui, quand même, ne basait sous rien son affirmation.

²⁷⁷ IGNACE D'ANTIOCHE, *Épître à Polycarpe* 5,2 : Πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἑνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ κύριον καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν.

²⁷⁸ Cf. Le chapitre relatif aux normes du judaïsme la mentalité des communautés anciennes.

3.3. *Callixte et Hippolyte.*

3.3.1. *Hippolyte : Elenchos.*

Hippolyte raconte, dans un passage de son *Elenchos*,²⁷⁹ que Callixte permit aux femmes chrétiennes de vivre ensemble avec des hommes avec lesquels un mariage n'aurait pas été possible, vu leur statut social. Tout le passage est inséré dans une monologue s'adressant contre Callixte, commençant à partir d'accusations pécunières (des abus avec l'argent des fidèles), continuant par décrire son activité sur le terrain de la morale quand, en ayant une conception « pécheresse » de l'Église, il laissait au dedans de la communauté de telles personnes qui auraient dû être mises en dehors. C'est donc au cours de l'énumération de ses péchés que Hippolyte fait mention des mesures prises par Callixte aux regards des femmes appartenant aux couches sociales plus hautes où le pape permet à ces femmes – qui brûlent du désir d'un homme – de choisir un homme, qu'il soit libre ou esclave, et de le considérer comme leur mari – à la place de contracter un mariage légitime, et avec cela, en vertu des lois d'Auguste, de perdre leur rang sénatorial : au niveau des lois d'État, ces relations ne seront pas considérées comme mariages, mais Callixte leur donne la permission de s'en servir en de tels cas.

Il paraît cependant que le problème d'Hippolyte ne consiste pas en cette permission en elle-même, mais plutôt dans ses conséquences : ces femmes ne voulant pas avoir un enfant d'un homme de basse extraction, ou d'un esclave, recourent à des substances avortives ou à des vêtements serrant leur taille avec le but de faire avorter l'enfant à naître. En somme, affirme Hippolyte, par l'activité de Callixte, ces femmes commettent deux crimes : l'adultère et le meurtre.²⁸⁰

Au cours de la série des explications de ce passage, les chercheurs regardent cette mesure de Callixte qui se dirigeait contre les mariages mixtes :²⁸¹ les femmes de haute extraction ne trouvaient pas assez d'hommes nobles chrétiens qu'elles auraient pu épouser sans perdre leur rang social, parce que, en vertu de la législation d'Auguste, il était interdit

²⁷⁹ IX,12,24–25.

²⁸⁰ Οὐ οἱ ἀκροαταὶ ἡσθέντες τοῖς δόγμασι διαμένουσιν ἐμπαίζοντες ἑαυτοῖς τε καὶ πολλοῖς. ὧν τῷ διδασκαλείῳ συρρέουσιν ὄχλοι· διὸ καὶ πληθύνονται, γαυριώμενοι ἐπὶ ὄχλοις συρρέουσι διὰ τὰς ἡδονάς, ἃς οὐ συνεχώρησεν ὁ Χριστός. οὐ καταφρονήσαντες οὐδένα ἁμαρτεῖν κωλύουσι, φάσκοντες αὐτὸν ἀφίεναι τοῖς εὐδοκοῦσι. καὶ γὰρ καὶ γυναιξὶν ἐπέτρεπεν, εἰ ἄνδρες εἶεν καὶ ἡλικία γε [τε] εἰς ἄνδρα ἐκκαίοντο, αἱ ἐν ἀξίᾳ, εἰ τὴν ἑαυτῶν ἀξίαν [ἦν] μὴ βούλονται καθαιρεῖν διὰ τοῦ νομίμως γαμηθῆναι, ἔχειν ἕνα, ὃν ἂν αἰρήσωνται, σύγκοιτον, εἴτε οἰκῆτην εἴτε ἐλεύθερον, καὶ τοῦτον κρίνειν ἀντὶ ἀνδρὸς τὴν μὴ νόμῳ γεγαμημένην. ἔθεν ἤρξαντο ἐπιχειρεῖν αἱ πισταὶ λεγόμεναι ἀτοκίοις φαρμάκοις καὶ τῷ περιδεσμεῖσθαι πρὸς τὸ τὰ συλλαμβανόμενα καταβάλλειν, διὰ τὸ μήτε ἐκ δούλου βούλεσθαι ἔχειν τέκνον, μήτε ἐξ εὐτελοῦς, διὰ τὴν αὐτῶν εὐγένειαν καὶ ὑπέρογκον οὐσίαν. ὁρᾶτε εἰς ὅσῃν ἀσέβειαν ἐχώρησεν ὁ ἄνομος, μοιχείαν καὶ φόνον ἐν τῷ αὐτῷ διδάσκων. (GCS III, 250, pp. 17–)

²⁸¹ Pour une énumération cf. J. GAUDEMET, *La décision de Callixte en matière de mariage*, pp. 104–106.

aux personnes de rang sénatorial de se marier avec un esclave ou avec un libre de basse extraction, ou si elles le faisaient, elles perdaient par cela automatiquement leur rang aristocratique : par conséquent, elles choisissaient plutôt un noble non chrétien pour que leur rang ne soit pas perdu. Avec la formulation de Tertullien, ces femmes veulent comme mari plutôt un esclave du diable qu'un esclave chrétien.²⁸²

Il est quand même intéressant que dans tout le passage, il n'y a aucun mot sur la chrétienté de ce conjoint, c'est-à-dire Hippolyte ne dit pas que l'essentiel de la permission de Callixte consiste à faire éviter les mariages mixtes aux fidèles. Pourquoi ? – Ou parce que la volonté du pape était toute naturelle que les chrétiens se marient parmi eux-mêmes, ou parce qu'Hippolyte avait l'intention de ne pas mentionner les points de vue positifs de la mesure de Callixte en ne mettant en relief que les traits négatifs de la permission. Peu importe quel motif était au fond de l'omission de l'antipape romain, il paraît quand même sûr que le but de Callixte était avec cette mesure de faire éviter aux femmes de rang sénatorial les mariages mixtes.²⁸³

Jusqu'à l'article de Gaudemet donc, on tenait que « la décision de Callixte a fait éclater une rupture entre le droit romain et les doctrines chrétiennes » ;²⁸⁴ on doit quand même reconnaître que cette interprétation erronée se basait sur une édition ancienne et non convenable du texte de l'antipape romain. Gaudemet, en s'appuyant en revanche sur une édition critique,²⁸⁵ expliquait au fond la situation précise, dont l'essentiel consistait dans le fait que Callixte, au lieu de s'opposer à la réglementation civile, en profita de toutes les possibilités en y adaptant les prescriptions ecclésiastiques :²⁸⁶ il permet l'union, mais il ne la considère ou comme pas mariage, elle sera un concubinat (ou un *contubernium* si le mari est un esclave).²⁸⁷ Le couple, pour les lois romaines, ne sera pas marié, mais leur relation sera reconnue par de l'État comme *concubinat*.²⁸⁸

²⁸² *Ad uxorem* 2,8.

²⁸³ Cf. Ch. MUNIER, *L'Église dans l'Empire romain (IIe–IIIe siècles)*, p. 28.

²⁸⁴ Cf. J. GAUDEMET, *La décision de Callixte en matière de mariage*, pp. 104–115 ; sur les représentants de l'opinion vieille cf. le même article, *passim*. Pour une telle interprétation cf. J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 37, n. 8, selon laquelle, avant la permission donnée par Callixte aux femmes chrétiennes, il n'y avait aucune habitude de reconnaître le concubinat romain comme mariage chrétien, comme si après c'était le cas.

²⁸⁵ Cf. J. GAUDEMET, *La décision de Callixte en matière de mariage*, p. 104–106.

²⁸⁶ J. GAUDEMET, *La décision de Callixte en matière de mariage*, p. 115.

²⁸⁷ Contrairement à la formulation d'J. EVANS GRUBBS, « *Marriage more shameful than adultery* » : *slave-mistress relationships*, « *mixed marriages*, » and *late roman law*, p. 132. Sur la reconnaissance du concubinat par l'Église cf. H. CROUZEL – L. ODOBINA, *Concubinatio*.

²⁸⁸ Contrairement donc à M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 236 : « ...l'implicite incoraggiamento a unioni riprovate dall'ordinamento giuridico romano, ma ammesse dalla comunità dei fedeli », en tant que la permission de Callixte n'encourageait pas ces personnes à contracter des unions méprisées par les autorités, mais seulement à choisir une voie moyenne, qui facilitait la vie de ces femmes sénatoriales.

En ce qui concerne la rupture mentionnée plus haut entre l'Église et l'État, il ne faut donc pas chercher la reconnaissance ecclésiastique de cette union comme mariage, mais dans l'exigence de la monogamie (au sens vertical) dont Gaudemet pense retrouver une trace dans le mot : ἑνα. Cette exigence semble évidente même s'il n'est pas certain que ce mot se réfère au concept de la monogamie. Cet « un » s'insère tout simplement dans la phrase suivante : le pape permit aux femmes sénatoriales de choisir un concubin et de le considérer comme leur mari.

Le status légal de ces unions peut être précisé de la façon suivante :²⁸⁹ le *contubernium* entre un esclave et une femme pouvait se faire seulement au cas où l'esclave était ou la propriété de la femme ou si le propriétaire avait consenti à l'union (si le propriétaire n'y avait pas consenti, la femme libre, en vertu du *SC Claudien*, devenait, elle aussi, son esclave) ;²⁹⁰ l'enfant, dans de tels cas, au temps de Callixte, suivait le statut de la mère et

²⁸⁹ J. GAUDEMET, *La décision de Callixte en matière de mariage*, pp. 111–112.

²⁹⁰ Cette concession de Callixte fut annulée en 326 par Constantin qui, avec sa loi CTh 9,9,1 interdit définitivement ces unions, même si réalisées avec son propre esclave, les punissant de peine capitale :

CTh.9.9.1pr. [=brev.9.6.1pr.] *Imp. Constantinus A. ad populum. Si qua cum servo occulte rem habere detegitur, capitali sententiae subiugetur, tradendo ignibus verberone, sitque omnibus facultas crimen publicum arguendi, sit officio copia nuntiandi, sit etiam servo licentia deferendi, cui probato crimine libertas dabitur, quum falsae accusationi poena imminet. Ante legem nupta tali consortio segregetur, non solum domo, verum etiam provinciae communione privata, amati abscessum defleat relegati. Filii etiam, quos ex hac coniunctione habuerit, exuti omnibus dignitatis insignibus, in nuda maneat libertate, neque per se neque per interpositam personam quolibet titulo voluntatis accepturi aliquid ex facultatibus mulieris. Successio autem mulieris ab intestato vel filiis, si erunt legitimi, vel proximis cognatisque deferatur vel ei, quem ratio iuris admittit, ita ut et quod ille, qui quondam amatus est, et quod ex eo suscepti filii quolibet casu in sua videntur habuisse substantia, dominio mulieris sociatum a memoratis successoribus vindicetur. His ita omnibus observandis, et si ante legem decessit mulier vel amatus, quoniam vel unus auctor vitii censurae occurrit. Sin vero iam uterque decessit, soboli parcimus, ne defunctorum parentum vitiis praegravetur ; sint filii, sint potiores fratribus, proximis atque cognatis, sint relictas successionis heredes. Post legem enim hoc committentes morte punimus. Qui vero ex lege disiuncti clam denuo convenerint, congressus vetitos renovantes, hi servorum indicio vel speculantis officii vel etiam proximorum delatione convicti poenam similem sustinebunt. Dat. IV. Kal. Iun. Serdicae, Constantino A. VII. et Constantio C. Coss.*

Interpretatio. Si qua ingenua mulier servo proprio se occulte miscuerit, capitaliter puniatur. Servus etiam, qui in adulterio dominae convictus fuerit, ignibus exuratur. In potestate habeat huius modi crimen quicumque voluerit accusare. Servi etiam aut ancillae, si de hoc crimine accusationem detulerint, audiantur : ea tamen ratione, ut si probaverint, libertatem consequantur, si fefellerint, puniantur. hereditas mulieris, quae se tali crimine maculaverit, vel filiis, si sunt ex marito suscepti, vel propinquis ex lege venientibus tribuatur.

Pour cela cf. B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, vol. III, p. 128 ; et M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 236, n. 9 : « ...proprio questi inasprimenti e allargamenti della disciplina classica costituiscono la indiretta, ma non per questo meno efficace testimonianza di un costume che sta cambiando e dove, per l'attenuarsi delle differenze sociali, almeno ai livelli medio-bassi, divengono sempre più frequenti le unioni fra diseguali.... » Sur la question de pourquoi Constantin

naissait libre ;²⁹¹ quant à la position de l'Église par rapports à ces unions non matrimoniales, le même Gaudemet résume ainsi : « L'Église...reconnait toute union quelle qu'en soit la qualification civile, pourvu qu'elle soit conforme aux obligations de la morale évangélique. »²⁹²

Il se pose la question de savoir si ces unions étaient bénies dans la communauté comme les mariages normaux, parce qu'il est hors de question que même si les mariages contractés selon les lois romaines, le cas échéant non bénies par les autorités ecclésiastiques étaient reconnues par l'Église, les chrétiens, normalement, ajoutaient quelques rites religieux aux solennités nuptiales profanes.²⁹³ Selon Gaudemet,²⁹⁴ cette union « s'accompagnera des cérémonies religieuses où s'affirmera son irrévocabilité », cependant il reconnaît dans sa phrase suivante que dans le texte que nous avons à notre disposition aucune allusion n'y est faite.²⁹⁵

sanctionna d'une peine plus sévère ces relations si réalisées avec son propre esclave que non avec celui d'autrui, cf. M. NAVARRA, *A proposito delle unioni tra liberi e schiavi nella legislazione costantiniana*, pp. 427-437. Sur les motifs « chrétiens » d'une telle législation restrictive cf. J. EVANS GRUBBS, *Law and Family in Late Antiquity : The Emperor Constantine's Marriage Legislation*, p. 316 : « Rather than Christianity influencing the imperial attitude toward unequal unions and illegitimate children, the imperial attitude influenced Christianity. Long after the 'Christianisation' of the Roman aristocracy and even after the disappearance of Roman imperial power, the traditional aristocratic ethic continued : extramarital sex for males was acceptable as long as it was confined to partners of low status... » Pour un recueil des unions entre une femme libre et un esclave dans la société impériale de Rome cf. J. EVANS GRUBBS, « *Marriage more shameful than adultery* » : *slave-mistress relationships, « mixed marriages », and late roman law*, pp. 125-154.

²⁹¹ GAIVS, *Institutiones* I,84 : « *Ecce enim ex senatus consulto Claudiano poterat ciuis Romana, quae alieno seruo uolente domino eius coit, ipsa ex pactione libera permanere, sed seruum procreare ; nam quod inter eam et dominum istius serui conuenerit, ex senatus consulto ratum esse iubetur. Sed postea diuus Hadrianus iniquitate rei et inelegantia iuris motus restituit iuris gentium regulam, ut cum ipsa mulier libera permaneat, liberum pariat.* » Pour cela cf. encore M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 236, n. 9.

²⁹² C'est dans ce sens qu'on peut accepter l'observation de J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 39 : « Ehegatten, die bis dann ein Konkubinat führten, durften nun in einer gültigen Ehe zusammenleben... »

²⁹³ Cf. p. ex. C. C. TIBILETTI – H. CROUZEL – L. ODRUBINA, *Matrimonio. II. Riti liturgici. Sposalizio (procedura e liturgia)*.

²⁹⁴ J. GAUDEMET, *La décision de Callixte en matière de mariage*, p. 109.

²⁹⁵ Cependant, la formulation d'Hippolyte permet de conjecturer au manque de la bénédiction ecclésiastique. Si l'on connaît, en effet, la structure du mariage romain, on sait qu'il se constituait de deux motifs : de l'*affectio maritalis* et de la *conviventia*, où l'*affectio* signifie tout simplement l'intention affirmée et prononcée du mari de considérer la femme comme sa femme. Au cas du manque de l'*affectio maritalis*, à la place du mariage, la relation était un concubinat. Mais si le couple s'était présenté pour des cérémonies religieuses – il est égal si ces cérémonies déroulaient en présence de la communauté ou dans la maison de l'homme ou de la femme –, où ils déclarèrent l'

Quant à l'inculpation d'être indirectement cause des meurtres, faite contre Callixte, on peut accepter la position de Haiduk, qui le disculpe et récuse les accusations dont les bases n'atteignent pas le pape ;²⁹⁶ il est ensuite intéressant et acceptable que certains chercheurs prennent la concession d'Hippolyte comme qui contribuait à l'élimination de l'esclavage.²⁹⁷

Ce texte d'Hippolyte, dans la dernière analyse, n'atteste pas que les mariages mixtes soient interdits pour les chrétiens à Rome :²⁹⁸ les Chrétiens en étaient seulement dissuadés.²⁹⁹ D'autant plus que la qualification de l'adultère de la part de l'antipape ne visait pas les mariages mixtes, mais justement ceux qui, obéissant au conseil ou permission de Callixte, s'unissaient dans une relation non matrimoniale (au sens du *iustum matrimonium*) avec leur homme.

3.3.2. *La Traditio Apostolica*.

Après Callixte, on doit parler du passage de la *Traditio Apostolica*, qui réglemente le mariage des fidèles. Dans la mesure où l'on tient Hippolyte pour auteur de la *Traditio Apostolica*,³⁰⁰ nous analyseront les deux ouvrages dans le même chapitre. Donc, la *Traditio Apostolica* parle du problème du mariage dans son 15^e chapitre, intitulé : « *De novis qui accedunt ad fidem*. » En ayant donné des conseils sur comment examiner les candidats au christianisme sur leur foi, il revient au thème du mariage dans les termes suivants :

« Si quelqu'un a une femme, ou une femme a un mari, qu'ils soient éduqués d'être contents de soi-mêmes, le mari de la femme et la femme du mari. Si quelqu'un, par contre, ne vit pas avec une femme, qu'il soit

« irrévocabilité » de leur union, ils couraient le risque que leur union soit considérée comme mariage par le public et par les autorités. Le cas échéant, le manque des *tabulae nuptiales* pouvait être un élément pour démontrer que le couple n'a pas l'intention de faire qualifier son union comme un mariage. Mais tout cela n'est qu'une pure conjecture, et n'a aucune base dans les textes qui nous sont à disposition.

²⁹⁶ Cf. J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 38.

²⁹⁷ Cf. H. HAGEMANN, *Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten*, p. 67 ; J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 39.

²⁹⁸ Contrairement à l'opinion de J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 36, qui en base à ces textes déclare : « Da ihnen die Heiraten mit heidnischen Römern ihres Standes nicht erlaubt waren, sahen sich viele gezwungen, entweder unvermählt zu bleiben oder ihren Rang zu opfern oder eben unerlaubterweise eine Mischehe einzugehen. »

²⁹⁹ Cf. A. ACHELIS, *Das Christentum in den ersten Jahrhunderten*, vol. I, p. 287.

³⁰⁰ Pour la question cf. W. GEERLINGS, *Einleitung zur Traditio Apostolica*, pp. 143–157.

éduqué de ne pas forniquer, mais de se marier selon la loi ou de rester comme il est. »³⁰¹

Si donc ce texte ne vient pas de la plume d'Hippolyte, il ne dit rien de curieux pour nos recherches ; s'il s'agit de l'auteur, on y trouve une expression qui peut attirer notre attention : c'est donc le commandement de « *sumere mulierem secundum legem*/γαμεῖν νόμῳ. » Nous avons vu plus haut que l'un des points incriminés par Hippolyte était la concession faite par Callixte d'accepter les unions de concubinat (ou de contubernium) – à moins qu'elles soient monogames –, et de ne pas contraindre ces femmes chrétiennes de contracter un *matrimonium iustum* – mixte du point de vue de la religion : Hippolyte nomme cette solution comme adultère (μοιχεία). Selon une certaine interprétation, l'expression γαμεῖν νόμῳ de la *Traditio Apostolica* vise le même but que dans le texte des *Philos.* (c'est-à-dire au sens du droit d'État),³⁰² et alors on pourrait avoir la même pensée : qui ne se marie pas avec un *matrimonium iustum* selon le droit d'État, mais vit dans un concubinat (*contubernium*), n'obéit pas aux exigences de l'Église et vit en fornication. Avec cette interprétation, on mettrait au même niveau les unions hors des mariages : elles seraient qualifiées comme fornications.

Cette mise en parallèle des deux oeuvres peut être justifiée ultérieurement par le fait que la *Traditio Apostolica* ne contient aucun mot contre les mariages mixtes : et pourtant, si son auteur les rejetait, peut-on imaginer qu'il aurait omis de les énumérer dans un code si important de la vie chrétienne ?

Le rapprochement des deux est donc intéressant et sa légitimité ne peut pas être exclue,³⁰³ cependant les arguments sont trop indirects, et la *Traditio Apostolica* a probablement une autre pensée à décréter sur ce champ :³⁰⁴ en voulant rendre plus chastes

³⁰¹ *Si autem aliquis habet mulierem, vel mulier virum, doceantur contenti esse vir muliere et mulier viro. Si quis autem non vivit cum muliere, doceatur non fornicari, sed sumere mulierem secundum legem, vel manere sicut est.* Εἰ μὲν οὖν ἔχει γυναῖκα ἢ ἡ γυνὴ ἄνδρα, διδασκέσθωσαν ἀρχεῖσθαι ἑαυτοῖς · εἰ δὲ ἄγαμοί εἰσιν, μανθανέτωσαν μὴ πορνεύειν, ἀλλὰ γαμεῖν νόμῳ... (Pour le texte latin et grec cf. l'édition de *Didaché. Traditio Apostolica*, Herder, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York, 1991 (Fontes christiani), p. 244.

³⁰² Cf. au même sens M. SARGENTI, *Matrimonio cristiano e società pagana*, p. 375.

³⁰³ Le changement de l'expression pourrait être dû d'une part au fait que les *Philos.*, d'un caractère moins juridique et plus agressif, ne revendiquaient pas une clarté absolue dans le champ du droit, et pouvaient supporter des expressions plus fortes sans embarrasser les lecteurs, et que, de l'autre part, la *Trad. Apost.* devait appliquer une catégorie plus globale (qui, d'ailleurs, comprenait celle de l'adultère aussi ; sur cela cf. H. HERTER, *Die Soziologie der antiken Prostitution im Lichte der heidnischen und christlichen Schriften*, p. 70 ; R. CACITTI, *L'etica sessuale nella canonistica del III secolo*, p. 90 ; H. CROUZEL – L. ODOBINA, *Fornicazione*) pour atteindre une efficacité plus grande dans son intention de ne pas faire entrer dans la communauté les personnes moins désirées. L'idée de mettre en parallèle les deux oeuvres est familière même à CACITTI, *L'etica sessuale nella canonistica del III secolo*, pp. 97–99, n. 104.

³⁰⁴ Cf. R. CACITTI, *L'etica sessuale nella canonistica del III secolo*, pp. 86–87. Cette différence est rendue encore plus aigüe par le fait que la remarque des *Philosophoumena* parle des femmes chrétiennes, tandis que celle de la *Trad. Apost.* des hommes chrétiens.

les liaisons sociales des hommes et des femmes, elle exprime sa volonté : que les hommes se marient ou qu'ils restent sans femme – et qu'ils ne pratiquent pas la fornication.

3.4. Origène.

3.4.1. Commentaires à la Première Épître de Paul aux Corinthiens.

Les pensées d'Origène sur les mariages mixtes sont à lire dans ses *Commentaires à la Première épître de Paul aux Corinthiens* (34,38–36,20).³⁰⁵ Ce n'est pas étrange du tout, parce que c'est l'épître qui contient les commandements de l'apôtre dans le cas d'un mariage devenu mixte après la conversion de l'un des conjoints et on verra d'autres auteurs également se servir de ce passage pour se prononcer sur notre problème, mais ce qui est intéressant chez Origène c'est qu'il n'en parle pas exclusivement aux propos du *1 Cor* 7,12–16, comme les autres, mais il y arrive déjà en partant du *1 Cor* 7,7 : en effet, en commentant ce verset (« Je voudrais bien que tous les hommes soient comme moi ; mais chacun reçoit de Dieu un don particulier, l'un celui-ci, l'autre celui-là. »)³⁰⁶ Origène tient pour important de parler des conditions de ce charisme : ce charisme (venant de l'harmonie) se retrouve dans le mariage qui tient les mesures ; c'est vrai dans le cas où il n'y a pas de désordre, mais tout est paix et harmonie.³⁰⁷ D'affirmer, en revanche, que le charisme de Dieu peut se retrouver dans le mariage d'un chrétien et d'un païen également, Origène ne l'oserait pas, parce que, selon lui, le charisme de Dieu ne peut pas atteindre le païen,³⁰⁸ à moins qu'il ne croie pas : ce n'est qu'à ce moment que le charisme commencerait à agir.³⁰⁹

Après un paragraphe sur la description et la réfutation brèves de l'erreur des marcionites qui refusent globalement l'institution du mariage,³¹⁰ il arrive à un nouveau

³⁰⁵ Publié par C. JENKINS, *Documents. Origen on I Corinthians*, pp. 500–514. Cf. D. D. HANNAH, *The Text of I Cor in the writings of Or.*, pp. 81–83, 228–233. Pour la position d'Origène sur les mariages mixtes cf. H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, pp. 89–90.

³⁰⁶ *Fragm. in 1 Cor* 34,38–39 : θέλω δε πάντας ανθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἐμαυτὸν. ἀλλ' ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ, ὃς μὲν οὕτως, ὃς δὲ οὕτως.

³⁰⁷ *Fragm. in 1 Cor* 34,40–42 : Πνέει χάρισμα τοῦ ὁ γάμος, ὅτε τὰ μέτρα τηρεῖται, τοῦ ἐκ συμφωνίας. καὶ ἀληθῶς ἔστιν εἰπεῖν ἐπὶ τινῶν ὅτι τούτῳ ὁ γάμος χάρισμα ἔστιν, ὅτε οὐκ ἀκαταστασία, ὅτε πᾶσα εἰρήνη, πᾶσα συμφωνία.

³⁰⁸ Cf. G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, pp. 196–199.

³⁰⁹ *Fragm. in 1 Cor* 34,42–45 : εἰπεῖν μέντοιγε ὅτι χάρισμα ἐκ θεοῦ ἔστιν ὁ γάμος πιστοῦ πρὸς ἐθνικὴν καὶ ἐθνικοῦ πρὸς πιστήν; τοῦτο οὐκ ἂν εἴποιμι. οὐ γὰρ δύναται τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ φθάνειν ἐπὶ τοὺς ἐθνικούς· ἐὰν πιστεύσῃ, ἐὰν σωθῇ, τότε ἀρχὴν λήψεται τοῦ χαρίσματος. Sur sa théologie de la grâce dans les mariages cf. H. CROUZEL, *Virginité et mariage selon Origène*, pp. 142–147.

³¹⁰ *Fragm. in 1 Cor* 34,46–54 : Χρῶνται δε τῷ ῥητὶ τούτῳ καὶ οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος, καὶ ἀναισθητῶς κωλύουσι τὸν γάμον, λέγοντες τὴν ἀγνείαν πρόσταγμα εἶναι τοῦ ἄλλου θεοῦ ὃν ἀνέπλασαν παρὰ τὸν δημιουργόν. πλὴν ἐκ τοῦ ῥητοῦ ἔστιν αὐτοὺς συμβιβᾶσαι ὅτι κακῶς κωλύουσι τὸν γάμον, κακῶς καὶ διαιροῦσι τὸν θεότητα. εἰ γὰρ χάρισμα ἔστι τῷ μὲν οὕτως τῷ δε οὕτως, χάρισμα ἔστι καὶ ὁ γάμος· εἰ χάρισμα καὶ ὁ γάμος, κακῶς κωλύεται τὸ χάρισμα ὁ γάμος· εἰ ὁ μὲν οὕτως ὁ δε οὕτως ἀπὸ θεοῦ, δῆλον ὅτι εἰς θεὸς ὁ δεδωκὼς τὴν ἀγνείαν καὶ ὁ δεδωκὼς τὸν γάμον, καὶ εἰς ὁ τοῦ νόμου καὶ τοῦ εὐαγγελίου θεὸς ἔστιν, ὃν κατήγγειλαν πρότερον μὲν οἱ προφῆται ὕστερον δε Χριστὸς Ἰησοῦς.

verset de l'épître où l'apôtre loue la vie célibataire tout en acceptant quand même celle matrimoniale, avant d'expliquer ses commandements relatifs au divorce (7,8–12) :

« Je dis donc aux célibataires et aux veuves qu'il est bon de rester ainsi, comme moi. Mais s'ils ne peuvent vivre dans la continence, qu'ils se marient ; car il vaut mieux se marier que brûler. A eux qui sont mariés, j'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur : que la femme ne se sépare pas de son mari – si elle en est séparée, qu'elle ne se remarie pas ou qu'elle se réconcilie avec son mari –, et que le mari ne répudie pas sa femme. Aux autres je dis, c'est moi qui parle et non le Seigneur... »³¹¹

Relativement à la première partie du verset, Origène remarque que certaines personnes qui ne regardent pas cette phrase de l'apôtre comme un encouragement, mais comme un commandement sévère à se marier : selon la monogamie,³¹² et s'il est vrai, d'une part, que notre théologien accepte la « bigamie », cependant il tient pour important de souligner que ce n'est pas un bien, mais seulement une concession pour éviter un mal encore plus grand : elle n'appartient pas à la sagesse, et elle ne convient pas à la nature d'Adam à cause de l'impossibilité de dire à la deuxième femme aussi : « tu es une chair de ma chair, un os de mon os », elle ne donne pas le droit à la femme de venir dans la tombe avec le mari, etc.³¹³

³¹¹ *I Cor 7,8–12* [Λέγω δε τοῖς ἀγάμοις καὶ ταῖς χήραις, καλὸν αὐτοῖς ἐὰν μείνωσιν ὡς ἐγώ· εἰ δε οὐκ ἐγκρατεῦνται, γαμησθήτωσαν· κρεῖττον γάρ ἐστι γαμῆσαι ἢ πυροῦσθαι. τοῖς δε γεγαμηκόσι παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλ' ὁ κύριος, γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι· ἐὰν δε καὶ χωρισθῇ, μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω· καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφίεναι. τοῖς δε λοιποῖς λέγω ἐγώ, οὐχ ὁ κύριος.]

³¹² *Fragm. in I Cor 35,2–13* : Τινες τῶν καθ' ἡμᾶς ὑπὲρ αὐτῶν γέγραπται διδάσκουσι· καὶ οἰόμενοι τι ποιεῖν, δέον προτρέπειν ἐπὶ μονογαμίαν μετὰ τοῦ μὴ βρόχον ἐπιτιθέναι τοῖς μὴ δυναμένοις, τοῦτο μὲν οὐ ποιοῦσιν, ἀνάγκην δε ἐπιτιθέασιν καὶ θέλουσι μὴ συναγεῖν τοὺς διγάμους μὴδε κοινωεῖν αὐτοῖς ὡς παραβεβηκόσιν, οὐκ αἰδοῦμενοι οὐδε τῆς τοῦ ἀποστόλου φωνῆς. ὁ γὰρ λέγων τοῖς ἀγάμοις καὶ ταῖς χήραις, εἰ οὐκ ἐγκρατεῦνται γαμησθήτωσαν, ἀντικρὺς ἐπέτρεψεν μετὰ τὸν πρῶτον γάμον μετὰ τὸ χηρεῦσαι γυναῖκα γαμῆσαι, μετὰ τοῦ λοιδορῆσαι τὸν γαμούντα, μετὰ τοῦ λοιδορῆσαι τὴν γαμουμένην· εἶπεν γὰρ εἰ οὐκ ἐγκρατεῦνται, γαμησθήτωσαν· ὅρα γὰρ εἰ μὴ ἥδη κατηγορία ἐστὶ τὸ μὴ ἐγκρατεῦσθαι, οἷον ἔστι λέγεσθαι ἀνθρώποις χριστιανοῖς Κάλλιον γαμῆσαι ἢ πυροῦσθαι, πύρωσιν ὀνομάσαντος αὐτοῦ τὴν ἐπιθυμίαν τῆς σαρκὸς μὴ σβεννυμένην ὑπὸ τοῦ λόγου ἀλλὰ κρατοῦσαν τῆς ψυχῆς τοῦ ἀμαρτωλοῦ. Monogamie signifie dans le mode de parler de la plupart des pères de l'Église non le mariage unique au sens horizontal, mais au sens vertical aussi : c'est-à-dire pour la monogamie, il fallait que la femme ne se remarie pas après la mort de son mari ; si elle le faisait, elle était considérée comme vivant dans la bigamie ; sur ce point cf. plus largement H. CROUZEL – L. ODOBINA, *Digamia*.

³¹³ *Fragm. in I Cor 35,14–39* : Ἡμεῖς οὖν διδαχθέντες ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου οὐ καλοῦμεν τὴν διγαμίαν, συγκρίσει γὰρ πυρώσεως αἰρετωτέρα διγαμία· ὅταν δε κακοῖς συγκρινόμενον κρεῖττον εἶναι τι νομίζεται, ἐκεῖνο ἀντικρὺς οὐκ ἔστι καλόν. οὐκ ἔστιν σωφροσύνη ὁ δεύτερος γάμος· οὐκ ἔστιν κατὰ φύσιν Ἀδὰμ τῷ πρωτοπλάστῳ· οὐ γὰρ δύναται τῇ δευτέρᾳ λέγεσθαι γυναικὶ Τοῦτο νῦν ὅσπου ἐκ τῶν ὁσίων μου καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκὸς μου. ἔσχεν Ἀβραὰμ καὶ τὴν Ἄγαρ, γέγονεν καὶ μετὰ τῆς Χειτούρας· ὅτε δε ἐτελεύτα, οὐδεμία ἐτέθη σὺν αὐτῷ ἀλλ' ἡ φύσει γυνή· Ἀβραὰμ γὰρ καὶ Σάρρα ἦν ἐν τῷ μνημείῳ. καὶ Ἰακώβ δέ, εἰ καὶ

Après la confrontation des interprétations extrêmes du verset, Origène continue son exégèse avec un autre thème : celui des mariages mixtes. En partant des mots qui disent que les ordonnances premières, concernant les mariés, viennent du Seigneur et non de l'apôtre, alors que les secondes (relatives au cas où il parle de la possibilité des divorces des époux mixtes) sont de celui-ci, le théologien alexandrin déduit que Paul ne considérerait pas comme mariés quand un des conjoints – peu importe si c'est le mari ou la femme – n'était pas chrétien.³¹⁴ Le motif de cette qualification vient de la phrase suivante : dans ces unions ce n'est pas le Dieu qui joint les parties, alors qu'un mariage chrétien où les deux sont unis dans la prière, dans l'engendrement des enfants et dans d'autres événements pour lesquels il faut que les chrétiens soient ensemble, alors ce mariage n'est pas étranger à Dieu.³¹⁵ Il ne se contente donc pas de citer ou d'interpréter les mots divins contre les mariages mixtes, mais il les complète encore de ses explications ultérieures sur la nature beaucoup plus élevée des mariages voulus de Dieu.³¹⁶

Il est intéressant de noter que cette position de déclarer et de traiter comme nul le mariage contracté entre un chrétien et un incroyant ressemble beaucoup à celle du

ἔσχεν μετὰ Ραχὴλ καὶ μετὰ Λίας γεγένηται καὶ μετὰ τῶν παιδισκῶν, ἀλλ' ἐν τῷ μηνεῖ μόνῃ Λία ἐγένετο σὺν αὐτῷ. Μετὰ τοῦ τῆς τῶν πατέρων ἔσσεσθαι οἰκονομίας μυστικῆς· οὐ δῆπου δε καὶ νῦν ὁ λαμβάνων δευτέραν λέγει ὅτι Τελῶ οἰκονομίαν μυστικὴν. ἐλεύσεται γὰρ ὁ Παῦλος λέγων λέγετέ μοι οἱ τὸν νόμον ἀναγινώσκοντες, τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε; γέγραπται γὰρ Ὁ δεῖνα δύο υἱοὺς ἔσχεν, καὶ τὰ ἐξῆς· οὐ μέλλει καὶ ἐπ' αὐτοῦ λέγεσθαι Ἄτινα ἐστὶν ἀλληγορούμενα, καὶ αὐταὶ γὰρ εἰσι δύο διαθήκαι· ταῦτα γὰρ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγγράφη δε δι' ἡμᾶς εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν.

Λέγω δε ταῖς χήραις καὶ τοῖς ἀγάμοις, καλὸν αὐτοῖς ἐὰν μείνωσιν ὡς κἀγώ. τοῦτο δε δεύτερον καλὸν ἐστίν· ἔστι γὰρ πρῶτον τούτου ἄλλο καλὸν· καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι. ποῖον δεύτερον καλὸν; καλὸν αὐτοῖς ἐὰν μείνωσιν ὡς κἀγώ· εἰ δε οὐκ ἐγκρατεῦνται, γαμησώσων· κρεῖττον γὰρ ἐστὶ γαμῆσαι ἢ πυροῦσθαι. διὰ τοῦτο οἱ ἐν γάμοις πρῶτοις ὄντες καὶ μηδέπω πεπειραμένοι δευτέρων ἀσκεῖωσαν τὴν ἀγνείαν, ἵνα ἐὰν γένηται τι ἀνθρώπινον μὴ ἀνάσκητοι καταληφθέντες ἀσχημονήσωσιν. κρεῖττον οὖν τὸ γαμῆσαι δεύτερον γάμον, οὐ γὰρ τὸν πρῶτον λέγει ἐνθάδε ὡς δῆλόν ἐστιν ἐκ τῆς λέξεως τῆς πυροῦσθαι.

³¹⁴ *Fragm. in 1 Cor 35,40-46* : Ἐντεῦθεν εἰς ἑτέραν μεταβαίνει νομοθεσίαν· τοῖς δε γεγαμηκόσι παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλ' ὁ κύριος· ἡ νομοθεσία ἡ πρὸς τοὺς γεγαμηκότας οὐκ ἀπ' ἐμοῦ ἐστίν, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ κυρίου. ἅμα δε τηρεῖ ἀναγκαῖον παρατήρημα, ὅτι γεγαμηκότας ὠνόμασεν ὅταν ἀμφοτέροι ᾧσι πιστοὶ καὶ ὁ ἀνὴρ καὶ ἡ γυνή, ὅτι δε τοὺς ἄλλους ὅσοι ἑτεροζυγοῦσιν οὐκ ὠνόμασεν ἐν γεγαμηκόσιν, δῆλον ἐκ τοῦ ἐπιφέρειν αὐτὸν τοῖς δε λοιποῖς λέγω ἐγώ, οὐχ ὁ κύριος. οὐκουν οἱ λοιποὶ οὐκ εἰσὶ γεγαμηκότες; οὐ γὰρ μετρεῖ αὐτοὺς γεγαμηκότας·

³¹⁵ *Fragm. in 1 Cor 35,47-49* : οὐ γὰρ ἐπὶ τούτων ἀρμόζεται γυνὴ ἀνδρὶ παρὰ θεοῦ· ἐπὶ δε τῶν πιστῶν, ὅτε ἀμφοτέροι κοινωνοῦσι καὶ εὐχῶν καὶ παιδοποιίας ἀγίας καὶ πάντων ὧν χριστιανοὺς κοινωνεῖν δεῖ, λέγει ὅτι ὁ γάμος οὐκ ἀλλότριός ἐστι θεοῦ.

³¹⁶ Vu de la perspective du symbolisme matrimonial d'Origène relatif à l'union du Christ avec l'Église, il est tout à fait compréhensible qu'un couple où l'une des parties n'appartient pas encore au groupe du Christ dérange ses magnifiques idées théologiques ; cf. G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, pp. 196-211 ; H. CROUZEL, *Virginité et mariage selon Origène*, pp. 30-39.

rabbinisme de l'époque.³¹⁷ Et si l'on pose la question de savoir d'où lui venait cette pensée ou pourquoi il est arrivé à interpréter le passage de Paul contrairement aux intentions de l'Apôtre même,³¹⁸ selon la tradition patristique erronée, on pourrait conjecturer une solution qui se base sur l'origine juive d'Origène :³¹⁹ cependant n'est-il pas imaginable que notre auteur alexandrin, qui connaissait si bien toute l'Écriture, il connaissait, le cas échéant, cette mentalité rabbinique aussi ?

En ayant paraphrasé les versets relatifs à l'interdiction du divorce,³²⁰ il retourne au thème des mariages mixtes en expliquant pourquoi le législateur de ceux-ci n'est pas le Seigneur, mais l'apôtre, il affirme que ces gens ne sont pas dignes des lois de Dieu.³²¹ Cela dit, il présente un parallèle de l'Ancien Testament où Moïse, légiférant à côté des lois divines, permet aux juifs le divorce à cause de leur cœur dur : c'est maintenant de la même façon que Paul, à côté des lois du Christ, porte des lois secondaires.³²²

³¹⁷ Cf. plus bas, le chapitre sur la position rabbinisme par rapport aux mariages mixtes.

³¹⁸ Sur l'interprétation erronée d'Origène du passage cf. H. CROUZEL, *Virginité et mariage selon Origène*, p. 147 ; G. TORTI, *Sant' Ambrogio e il privilegio paolino*, pp. 220–242 ; G. TORTI, *Non debet imputari matrimonium. Nota sull' Ambrosiaster*, pp. 268–269.

³¹⁹ Tradition qui se base sur JEROME, *Ep.* 39,1 et CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata* 2,20. Cf. dans ce sens encore J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain*, vol. II, p. 45, n. 5 : « ...Origène était fils d'un païen, converti plus tard au christianisme, et d'une Juive (qui lui enseigna l'hébreu)... » ; G. KITTEL, *Die Abstammung der Mutter des Origenes*, pp. 235–236. Au sens contraire cf. H. CROUZEL, *Virginité et mariage selon Origène*, p. 139, n. 5.

³²⁰ *Fragm. in 1 Cor* 35,50–56 : Παραγγέλλω οὖν, οὐκ ἐγὼ ἀλλ' ὁ κύριος, γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρίζεσθαι. τὸ μὲν προηγούμενον τοῦτο ἐστίν, συζυγίαν φθάσασαν δεδέσθαι μὴ λυθῆναι. Ἐὰν δε καὶ χωρισθῇ· πολλὰ γὰρ ἂν γένοιτο αἰτία τοῦ καὶ χωρισθῆναι· οἷον πορνεία ἐὰν γένηται τῇ γυναικί, ἁμαρτία ἐστὶ κατέχειν τὴν πεπορνευκυῖαν γυναῖκα.. ἐὰν οὖν καὶ χωρισθῇ καὶ γένηται τι αἴτιον χωρισμοῦ, μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγῆτω. ὁμοίως δε καὶ ἄνδρα θέλω τοιοῦτον εἶναι, ἵνα μὴ ἀφίῃ γυναῖκα.

³²¹ *Fragm. in 1 Cor* 35,57–60 : Τοῖς δε λοιποῖς λέγω ἐγὼ, οὐχ ὁ κύριος. τοῖς μὲν γεγαμηκόσιν οὐκ ἐγὼ νομοθετῶ, ἀλλ' ὁ κύριος· τοῖς δε μὴ γεγαμηκόσιν ἀλλ' ἑτεροζυγοῦσιν ἀπίστοις οὐκ ἔχω νόμον δοῦναι ἀπὸ θεοῦ· οὐδε γὰρ ἄξιοί εἰσι νόμων θεοῦ· ἀλλ' ἀκουέτωσαν ἡμῶν. Sur la différence de vocabulaire entre la théologie d'Origène et celle moderne cf. H. CROUZEL, *Virginité et mariage selon Origène*, p. 146, qui explique que « ce que l'Alexandrin nomme vrai mariage, c'est le sacrement. »

³²² *Fragm. in 1 Cor* 35,60–72 : καὶ χρήσομαι εἰς τὸ νοθηθῆναι τὰ κατὰ τὸν τόπον γεγραμμένοις ἐν τῷ νόμῳ. οἱ νόμοι οἱ κατὰ Μωσέα οἱ μὲν θεοῦ εἰσιν, οἱ δε Μωσέως. καὶ τοῦτο ἐπιστάμενος ὁ κύριος διαφορὰν νόμων θεοῦ καὶ νόμων Μωσέως εἶπεν ἐπὶ μὲν τῶν ὑπὸ θεοῦ νενομοθετημένων· Ὁ γὰρ θεὸς εἶπεν Τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, ἐπὶ δε τῶν ὑπὸ Μωσέως Μωϋσῆς διὰ τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψεν ὑμῖν ἀπολύσαι τὰς γυναῖκας, τηρήσας γοῦν τὰ τοῦ βιβλίου τοῦ ἀποστασίου εὐρήσεις οὐκ ἐκ προστάγματος κυρίου τὸν νόμον γεγραμμένον. Μωϋσῆς μὲν οὖν ὑπηρετῶν θεῷ νόμους ἔδωκεν δευτέρους παρὰ τοὺς νόμους τοῦ θεοῦ· Παῦλος δε ὑπηρετῶν τῷ εὐαγγελίῳ νόμους ἔδωκεν δευτέρους τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς μετὰ τοὺς νόμους τοὺς ἀπὸ θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. καὶ καλὸν ἐστίν ἀκούειν νόμων ἀπὸ κυρίου ἢ ἀκούειν νόμων Παύλου τοῦ ἀποστόλου. κἄν γὰρ ἅγιος ᾦ, ἀλλὰ πολλῶ ὑποδεεστέρος ἔχει νόμους τῶν νόμων τοῦ κυρίου.

En commentant le verset sur la sanctification de l'un des conjoints par l'autre (*1 Cor* 7,14),³²³ Origène rend faibles et détourne de leur sens originel les mots de l'apôtre quand il parle d'un combat entre la sainteté du croyant et l'impureté de l'incroyant durant lequel les deux reçoivent et acceptent quelque quantité de la qualité de l'autre.³²⁴ A la question qu'il pose par lui-même de savoir pourquoi Paul ne mentionne pas la pollution du croyant par l'incroyant, Origène ne répond pas clairement,³²⁵ tout en posant une autre question rhétorique : quel besoin y a-t-il de ce combat avec ce type de mariage à la fin duquel le croyant, pour une victoire difficile et incertaine, risque de perdre son âme ? C'est pourquoi, affirme notre auteur, il est bon ou de ne pas se marier ou de se marier « dans le Seigneur. »³²⁶ Et avec cette expression, il touche à notre autre passage : le *1 Cor* 7,39 où Paul, parlant des secondes noces de la femme après la mort du mari, ajoute qu'elle doit le faire « dans le Seigneur. »³²⁷ Et ici, on a une petite allusion à la situation de l'époque lorsque Origène observe que les gens, en général, n'écoutent que la permission de se remarier, alors qu'ils n'entendent pas le commandement de « dans le Seigneur », l'apôtre, en effet, selon Origène, limite par cela sa permission en faisant ici allusion à ce qu'il a auparavant dit, « elle sera plus heureuse si elle reste célibataire. »³²⁸ En conclusion de son exégèse, notre alexandrin souligne que cette allusion vaut peut-être plus que la permission de l'apôtre avec la phrase expliquée.³²⁹

Mais voyons de quelle permission il s'agit dans le passage expliqué. Paul, en effet, ne permet pas ici les mariages mixtes ! – C'est vrai, selon nous,³³⁰ mais selon Origène, Paul

³²³ *1 Cor* 7,14 [Ἡγιάσται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγιάσται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ.]

³²⁴ *Fragm. in 1 Cor* 36,2–5 : Ὡς κράσις τις γίνεται τῶν δύο, ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς, εἰς σάρκα μίαν ὥσπερ οἴνου καὶ ὕδατος· καὶ ὥσπερ μεταδίδωσιν ὁ πιστὸς ἀγίασμου τῇ ἐθνικῇ γαμετῇ, ἣ τὸ ἐναντίον ἡ πιστὴ τῷ ἀπίστῳ ἀνδρί, οὕτω καὶ ὁ ἄπιστος μεταδίδωσι μολυσμοῦ τῇ πιστῇ γυναικί ἣ τῷ πιστῷ ἀνδρὶ ἡ ἄπιστος γυνή.

³²⁵ *Fragm. in 1 Cor* 36,5–9 : διὰ τί γὰρ φησὶν Ἡγιάσται ὁ ἄπιστος ἡ ἡ ἄπιστος τῷ λαμβάνειν τι ἀπὸ τοῦ πιστοῦ ἢ ἀπὸ τῆς πιστῆς, καὶ οὐχὶ βεβηλοῦται τῷ λαμβάνειν τι ἀπὸ τοῦ ἀπίστου μέρους; ἕκαστος γὰρ ἐκ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας διαλεγόμενος τῷ ἑτέρῳ ἢ μεταδίδωσιν ἢ μεταλαμβάνει, καὶ τῷ χρόνῳ πάντως νικᾷ τὸ ἕτερον.

³²⁶ *Fragm. in 1 Cor* 36,9–14 : καὶ τίς χρεῖα, φησί, τοιούτου ἀγῶνός τε καὶ κινδύνου; ἡ γὰρ ἐπιτεύξεται ἢ ἀποτεύξεται, καὶ ἥτοι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ προσαπολέσει ἢ πολλὰ καμῶν μόγις κερδῆσαι δυνησεται. διὰ τοῦτο καλὸν ἐστὶ πρὶν προληφθῆναι ἄνθρωπον ἐπιμελῶς οὐ μόνον τοῦτο ἀλλὰ καὶ τὸ μέλλον σκοπεῖν, καὶ σκοπήσαντα ἢ μὴ γαμεῖν ἢ γαμοῦντα ἐν κυρίῳ γαμεῖν.

³²⁷ *Fragm. in 1 Cor* 36,14–16 : γυνὴ γὰρ δέδεταί ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ ὁ ἀνὴρ· ἐὰν δε ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ᾧ θέλει γαμηθῆναι, μόνον ἐν κυρίῳ.

³²⁸ *Fragm. in 1 Cor* 36,16–20 : οὐκ ἀκούομεν τοῦ μόνον ἐν κυρίῳ, ἀλλὰ τὸ ἐλευθέρα ἐστὶν ᾧ θέλει γαμηθῆναι ἀναγινώσκουμεν, οὐκ ἐτι δε συνετάξαμεν τὸ μόνον ἐν κυρίῳ. καίτοι γε κάκει ὅτε εἶπεν μόνον ἐν κυρίῳ, πάλιν ἀνέκρουσεν τὸν λόγον εἰπὼν μακαριωτέρα δέ ἐστὶν ἐὰν οὕτως μείνῃ, κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην.

³²⁹ τὸ οὖν εὐφημότερον εἰπὼν ὁ ἀπόστολος, τὸ Ἀγιάζεται γὰρ, ἀφήκεν ἡμῖν τὸ ἄλλο νοεῖν.

³³⁰ Cf. Les explications du passage de *1 Cor* 7,12–16 au début du chapitre.

parle ici non pas d'un tel couple païen dont l'un se convertit après le mariage, mais d'un couple où le mariage est mixte déjà au moment des noces, comme nous l'avons montré plus haut : c'est pourquoi notre auteur s'efforce de dissuader les fidèles de ce type de mariage. En somme, selon l'interprétation de l'exégète alexandrin, Paul permettait aux fidèles, à cause de la dureté de leur coeur, les mariages mixtes!

On a cependant en Origène une position contraire à celle-ci : et il l'encadre dans une argumentation dans laquelle le résultat même de la concession de Paul est mis en doute.³³¹ D'abord, il dit que le mariage d'un chrétien avec un incroyant n'est pas considéré comme mariage par Paul, ensuite il interprète (de façon erronée, au moins pour la plupart des pères et pour l'exégèse moderne également) les mots de Paul dans un sens particulier, comme si l'Apôtre permettait les mariages mixtes. En revanche, on n'a la minime incertitude sur sa position si l'on prend en examen la fin de son exégèse où son argumentation s'accomplit : il avait commencé par déclarer que le mariage entre un chrétien et un incroyant n'est pas mariage, puis tout en interprétant les mots de Paul comme une permission à contracter un mariage mixte, à la fin, il explique à nouveau le « dans le Seigneur » qui signifierait « avec un homme chrétien », et puis avec un *crescendo* magnifique, il en élargit la signification en le rattachant au début et au centre du thème de tout le passage : à la supériorité de la continence sur le mariage – fait qui lui porte l'avantage de pouvoir mettre en arrière-plan la permission de Paul donnée aux mariages mixtes à cause du coeur dur des fidèles, et de mettre en relief, non en dernier lieu avec la construction magistrale des propositions, son but principal : d'inciter à la continence.³³²

Les deux sexes sont concernés également dans la tractation d'Origène vue plus haut : même son point de départ est bilatéral. Ces mariages, il n'importe s'ils sont d'un païen et d'une chrétienne, ou d'une païenne et d'un chrétien, ne sont pas liés par Dieu – mais, on peut continuer, que par le droit romain : donc la validité de ces mariages n'est pas mise en doute au fond.

Origène se sert toujours du mot *apistos* (incroyant) pour parler de la part non chrétienne : il n'y a qu'une seule fois où il y substitue celui de *ethnikos*, qui signifie païen. Mais cette substitution ne dit rien sur sa volonté explicite d'exclure des mariages des chrétiens exclusivement les païens, c'est très bien visible dans toute son argumentation, qui parle de toute sorte de mariages mixtes, contractés entre païens, hérétiques, schismatique ou juifs.

³³¹ Cf. H. CROUZEL, *Virginité et mariage selon Origène*, p. 146.

³³² Cf. la préminence univoque de la virginité au mariage dans la théologie d'Origène : de ce point de vue est très instructive la gradualité fixée par notre auteur dans l'ordre apôtres – martyres – vierges – continents – mariés (*Hom. in Rom.* 9,1). Cependant il faut savoir que l'auteur alexandrin ne rejetait pas le mariage, et qui est de plus, le tenait aussi pour une bonne chose (*Hom. in Rom.* 9,1). Sur le problème cf. p. ex. G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, pp. 194–196 et 199–204 ; H. CROUZEL, *Virginité et mariage selon Origène*, pp. 24–30 ; M. AVETA, *Alcune osservazioni sulla valutazione della –e del coniugio*, pp. 336–343.

En ce qui concerne la méthode d'argumentation d'Origène, elle est tout à fait théorique. Il ne porte aucun argument pratique, il se base uniquement sur les phrases de l'Écriture, fait qui se comprend parfaitement si l'on tient présent le but de l'oeuvre, qui n'est autre que d'expliquer un livre de la Bible et par ces passages d'inciter à la continence. Origène n'a pas comme problèmes réels les mariages mixtes : il est seulement arrivé, dans son commentaire, à un certain lieu biblique, d'où il tire les conclusions qui lui paraissent les plus importantes : la chasteté. Le thème des mariages mixtes ne l'intéresse pas beaucoup : il en parle comme d'une nécessité. Donné ce point de départ, on sent déjà le poids réel de la qualification des mariages mixtes comme nuls : ce n'est qu'une fiction théologique.³³³ D'autant plus qu'il parle, lui-même, de la permission de l'apôtre de contracter un mariage mixte. Si, par contre, il reconnaît cette permission, tout en ne considérant pas comme de vrais mariages les mariages mixtes, il les qualifierait, par cet acte même, comme des unions extra-matrimoniales, concubinales, etc. Le fait, en revanche, qu'il ne le fait pas, est, en lui-même, un argument pour la nature purement théologique de la déclaration comme nuls de ces mariages, qui, alors, restent de vrais mariages, et leur validité n'est pas mise en question, comme vu plus haut aussi.

C'est probablement à cause des causes esquissées ci-dessus que notre auteur alexandrin se sert d'un nombre très modeste de passages bibliques (*1 Cor* 7,7 ; 7,12-16 ; 7,39) pour argumenter contre les mariages mixtes : comme il ne considérait pas comme d'une importance particulière d'argumenter contre ce type de mariage, il se contente d'en expliquer la nature théologique, sans essayer d'en dissuader les fidèles, comme d'un danger réel.

En résumant donc la position d'Origène, on voit que dans sa théologie, les vrais mariages ne sont que ceux qui sont contractés par deux chrétiens. Le mariage mixte est permis, mais n'est pas un vrai mariage. Cependant, la solution la meilleure serait selon lui si l'on ne se mariait pas du tout.

³³³ Sur le caractère moins pratique de la théologie matrimoniale d'Origène cf. p. ex. H. CROUZEL, *Virginité et mariage selon Origène*, pp. 195-200.

3.5. Tertullien.

3.5.1. *Ad uxorem*.

Tertullien s'occupe du problème des mariages mixtes dans une dimension plus grande dans le deuxième livre de son œuvre : *Ad uxorem*, écrit entre 200 et 206. L'œuvre commence avec un discours de dissuasion adressé à sa femme pour le cas où après sa mort elle aurait l'intention de se remarier. D'abord, le premier livre a été publié probablement seul, mais comme une réponse à l'indignation qu'il en provoqua Tertullien composa le second dans lequel il revient sur ses pas en acceptant déjà le remariage, mais seulement avec un chrétien. C'est alors le point de départ de ses argumentation contre les mariages mixtes : pratiquement c'est contre ces mariages que le second livre parle – en faisant un appel à sa femme au début du livre, il l'oublie presque totalement dans les parties qui viennent, pour laisser place aux contre-arguments en matière de mariages mixtes.

Il part donc de l'exemple de quelques femmes qui, après le divorce ou la mort de leur mari, ne profitent pas de l'occasion de se consacrer à la continence en se remarquant avec un non-chrétien, alors que l'Écriture prescrit explicitement que ce mariage doit être : « seulement dans le Seigneur. » Il a tout à fait raison, d'autant que Paul ne laisse aucune doute sur la conduite correcte dans un tel cas : si l'on interprète les mots « seulement dans le Seigneur » dans le sens où le second mari ne peut être qu'un chrétien, cette fois, Tertullien n'est pas plus rigoriste de Paul.

Mais voyons de plus près l'argumentation de Tertullien.

Il commence par l'origine du thème : le fait que certaines femmes chrétiennes, après la mort ou le divorce de leur mari, se remarient, en méprisant, par cela, le conseil de l'apôtre pour la continence,³³⁴ tout en ajoutant que plus le conseil est réalisable, plus il est coupable si quelqu'un n'y obéit pas.³³⁵

Pour dénoncer ce type d'abus, il cherche donc à se soutenir par un passage biblique qu'il trouve dans le *1 Cor* 7,39 dont il observe que le « *tantum in Domino* » n'est pas un conseil, mais un commandement : par conséquent ces mariages sont un péché.³³⁶ Il lui est important de clarifier, en même temps, que l'autre passage de la même épître, le *1 Cor* 7,12–16 ne sert pas à disculper ceux qui, chrétiens, contractent un mariage avec un non-chrétien, mais parle exclusivement de ceux qui, mariés, se convertissent sans leur

³³⁴ 2.1. « *Nunc ad secunda consilia conuertamur, respectu humanae infirmitatis, quarundam exemplis admonentibus, quae diuortio uel mariti excessu oblata continentiae occasione non modo abiecerint opportunitatem tanti boni, sed ne in nubendo quidem disciplinae meminisse uoluerunt, ut in domino potissimum nuberent.* »

³³⁵ 2.1. « *Quanto autem nubere in domino perpetrabile est, uti nostrae potestatis, tanto culpabilius est non obseruare quod possis.* »

³³⁶ 2.1. « *Eo accedit, quod apostolus de uiduis quidem et innuptis, ut ita permaneant, suadet, cum dicit : cupio autem omnes meo exemplo perseuerare, de nubendo uero in domino, cum adicit : tantum in domino, iam non suadet sed exerte iubet.* »

mari/femme, en déclarant que, dans ces relations, la compartie chrétienne sanctifie celle non chrétienne.³³⁷ Si ce n'était pas le cas, le commandement de 1 Cor 7,39 serait contradictoire :³³⁸ par conséquent, le « *tantum in Domino* » se réfère également aux premiers mariages des chrétiens. Ce commandement est grave parce qu'il est bref comme les mots divins.³³⁹

Tout en partant, en effet, d'un passage du Nouveau Testament où une interdiction existe vraiment, il continue en la généralisant quand il lui fait interdire tous les mariages mixtes des chrétiens : non seulement les seconds, comme Paul, c'est-à-dire ceux qui sont contractés après un premier, mais tous, en dépassant par cela l'apôtre.

Cependant il sait bien que le passage n'a pas une force obligatoire en lui-même : puisque, dans ce cas, il n'y aurait aucun besoin d'argumenter contre : il suffirait d'invoquer l'Écriture ; c'est pourquoi tout en cachant ce manque, il fait comme si les passages néotestamentaires s'appliquaient à ces cas également, et il cherche des arguments ultérieurs contre ces mariages – la même existence de ces explications, de ces observations est un

³³⁷ 2.2. « *Igitur cum quaedam istis diebus nuptias suas de ecclesia tolleret ac gentili coniungeretur idque ab aliis retro factum recorderer, miratus aut ipsarum petulantiam aut consiliarium praeuaricationem, quod nulla scriptura eius facti licentiam profert, numquid, inquam, de illo capitulo sibi blandiuntur primae ad Corinthios, ubi scriptum est : si quis fratrum infidelem habet uxorem et illa matrimonio consentit, ne dimittat eam ; similiter mulier fidelis infideli nupta, si consentaneum maritum experitur, ne dimiserit eum ; sanctificatur enim infidelis uir a fidele uxore et infidelis uxor a fidele marito ; ceterum immundi essent filii uestri ? Hanc monitionem fors de fidelibus in<fidelibus> iunctis simpliciter intellegendo putent etiam infidelibus nubere licere. Qui ita interpretatur, absit, ut sciens se circumscribat, ceterum manifestum est scripturam istam eos fideles designare, qui in matrimonio gentili inuenti a dei gratia fuerint. Secundum uerba ipsa : si quis, inquit, fidelis uxorem habet infidelem – non dicit : uxorem ducit infidelem – ostendit iam in matrimonio agentem mulieris infidelis mox gratia dei conuersum perseuerare cum uxore debere, scilicet propterea, ne qui fidem consecutus putaret sibi diuertendum esse ab aliena iam et extranea quodammodo femina. Adeo et rationem subicit : in pace nos uocari a domino deo et posse infidelem a fidele per usum matrimonii lucriferi. Ipsa etiam clausula hoc ita intellegendum esse confirmat : ut quisque, ait, uocatur a domino, ita perseueret. Vocantur autem gentiles, opinor, non fideles. »*

³³⁸ 2.2. « *Quod si de fidele ante matrimonium pronuntiasset absolute, permiserat sanctis uulgo nubere, si uero permiserat, nunquam tam diuersam atque contrariam permissui suo pronuntiationem subdidisset, dicens : mulier defuncto uiro libera est ; cui uult nubat, tantum in domino. Hic certe nihil retractandum est ; nam [de quo retractari potuisset, spiritus cecinit] ne quod ait cui uelit nubat male uteretur, adiecit : tantum in domino, id est in nomine domini, quod est indubitate Christiano. Ille igitur [spiritus] sanctus, qui uiduas et inuuptas integritati perseuerare mauult, qui nos ad exemplum sui hortatur, nullam aliam formam repetundarum nuptiarum nisi in domino praescribit, huic soli condicioni continentiae detrimenta concedit. Tantum, inquit, in domino ; adiecit pondus suae legi [tantum]. »* Ce qui n'est pas vrai : il est imaginable un tel cas où Paul n'aurait eu rien contre tels chrétiens qui se marient avec des non-chrétiens, mais seulement pour la première fois ; et les seconds mariages seraient permis seulement avec des chrétiens.

³³⁹ 2.2. « *Quo<quo> sono et modo enuntiaueris dictum istud, onerosum est : et iubet et suadet, et praecipit et hortatur, et rogat et comminatur. Destructa et expedita sententia est et ipsa sui breuitate facunda. Sic solet diuina uox, ut statim intellegas, statim obserues. »*

indice parlant de la valeur de l'interdiction biblique : si les passages étaient univoques et valables absolument pour Tertullien, probablement ne verrait-il aucun besoin d'expliquer encore ces motifs. Mais examinons-les à présent :

1, Il y a beaucoup de dangers dans les mariages mixtes contre la foi.³⁴⁰

a, les mœurs honnêtes relatives au comportement extérieur et sexuel se corrompent par le concubinage avec un païen ;³⁴¹

b, le mari païen fait des obstacles aux pratiques quotidiennes de la foi, comme les services rituels, les activités caritatives, les assemblées nocturnes, malfamées d'ailleurs, les visites aux prisons, les baisers de paix, la restauration de chrétiens pérégrins ;³⁴²

c, si le mari permet tout, tout en connaissant les choses chrétiennes, la femme pèche tant qu'elle ne cachait pas les *arcana*, et de l'autre, ce n'est pas bon si c'est de la bienfaisance du mari que la femme chrétienne peut satisfaire aux exigences de sa chrétienté ;³⁴³

d, si, en revanche, le mari ne sait rien de la chrétienté de sa femme, il soupçonne quelque chose et il a peur parce que la chrétienne ne peut pas tout cacher ;³⁴⁴ par

³⁴⁰ 2.2. « *Quis enim non intellegere possit multa pericula et uulnera fidei in huiusmodi nuptiis, quas prohibet, apostolum prouidisse... ? 2.3. Recenseamus nunc cetera pericula aut uulnera, ut dixi, fidei ab apostolo prouisa, non carni tantum, uerum etiam et ipsi spiritui molestissima. Quis enim dubitet obliterari quotidie fidem commercio infideli ? Bonos corrumpunt mores confabulationes malae : quanto conuictus et indiuiduus usus ! Quaeuis mulier fidelis deum obseruet necesse est.* »

³⁴¹ « *Et quomodo potest duobus dominis seruire, domino et marito, adde gentili ? Gentilem enim obseruando gentili exhibebit formam exstructionem munditias saeculares, blanditias turpiores, ipsa etiam matrimonii secreta maculosa, non, ut penes sanctos officia sexus cum honore ipsius necessitatis tamquam sub oculis dei modestae et moderate transiguntur.* »

³⁴² 2.4. « *Sed uiderit, qualiter uiro officia pendat. Domino certe non potest pro disciplina satisfacere, habens in latere diaboli seruum, procuratorem domini sui ad impedienda fidelium studia et officia, ut, si statio facienda est, maritus de die condicat ad balneas, si ieiunia obseruanda sint, maritus eadem die conuiuium exerceat, si procedendum erit, numquam magis familiae occupatio obuenerit. Quis autem sinat coniugem suam uisitandorum fratrum gratia vaticum aliena et quidem pauperiora quaeque tuguria circuire ? Quis nocturnis conuocationibus, si ita oportuerit, a latere suo adimi libenter feret ? Quis denique sollemnibus paschae abnoctantem securus sustinebit ? Quis ad conuiuium dominicum illud, quod infamant, sine sua suspicione dimittet ? Quis in carcerem ad osculanda uincula martyris reptare patietur ? Iam uero alicui fratrum ad osculum conuenire, aquam sanctorum pedibus offerre, de cibo, de poculo inuadere desiderare, in mente habere ? Si pereger frater adueniat, quod in aliena domo hospitium ? Si cui largiendum erit, horreum, proma praeclusa sunt.* »

³⁴³ « *Hoc est igitur delictum, quod gentiles nostra nouerunt, quod sub conscientia iniustorum sumus, quod beneficium eorum est, si quid operamur.* »

³⁴⁴ « *Non potest nescire qui sustinet, aut si celatur, quia non sustinet, timetur. Cum autem scriptura utrumque mandet, et sine alterius conscientia et sine nostra pressura operari domino, nihil interest, in qua parte delinquas, aut in conscientiam mariti, si sit patiens, aut in conflictationem tui, dum uitatur impatiens. Nolite, inquit, margaritas uestras porcis iactare, ne conculcent eas et conuersi uos quoque euertant. Margaritae uestrae sunt etiam quotidianae conuersationis insignia. Quanto curaueris ea occultare, tanto suspectiora feceris et magis scrutanda gentili curiositati. Latebisne tu,*

conséquent, il le dépiste, et à la fin, il lui fait du chantage p. ex. pour la dote dans le cas d'un divorce ;³⁴⁵

e, avec un mari païen, la femme chrétienne doit assister et participer au culte païen ;³⁴⁶

f, c'est justement les femmes chrétiennes qui sont au cible du diable dans la forme d'un mari « très païen » qui n'a qu'un seul but : de détourner de la foi la chrétienne.³⁴⁷

2, Dans les mariages mixtes, le corps sanctifié se souille par le corps païen,³⁴⁸ qui, à la fin, tuera celui sanctifié.³⁴⁹

– objection : mais si le corps sanctifié se souillera par le corps païen dans un mariage mixte dès le début, alors pourquoi cette souillure ne touche pas au corps sanctifié si le mariage a lieu déjà avant la conversion ?³⁵⁰

– parce que le Seigneur interdit le divorce, et ainsi dans ce cas-là, les parties doivent persévérer, tandis que ici, la partie chrétienne a la liberté de ne pas se marier ;³⁵¹

cum lectulum, cum corpusculum tuum signas, cum aliquid immundum flatu explodis, cum etiam per noctem exurgis oratum ? Et non magiae aliquid uideberis operari ? Non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes ? Et si sciuerit panem, non illum credet esse, qui dicitur ? »

³⁴⁵ « Et haec ignorans quisquam rationem simpliciter sustinebit ? [Sine gemitu, sine suspicione panis an uenenij] sustinent quidam, sed ut inculcent, ut inludant huiusmodi feminis, quarum arcana in periculum, quod credunt, reseruent, si forte laedantur ipsi sustinent<es>, quarum dotes obiectione nominis mercedem silentii faciant, scilicet apud arbitrium speculatorem litigaturi. Quod pleraeque non providentes aut re excruciatia aut fide perditā recognoscere consueuerunt. »

³⁴⁶ « <At> moratur dei ancilla cum laribus alienis : et inter illos omnibus [hominibus] daemonum, omnibus sollemnibus regum, incipiente anno, incipiente mense, nidorem turis agitabit ? Et procedet de ianua laureata et lucernata, ut de nouo consistorio libidinum publicarum, discumbet cum marito in sodalitiis, saepe in popinis ? Et ministrabit nonnumquam iniquis, solita quondam sanctis ministrare ? Et non hinc praeiudicium damnationis suae agnoscat, eos obseruans quos erat iudicatura ? De cuius manu desiderabit ? De cuius poculo participabit ? Quid maritus suus illi, uel marito quid ipsa cantabit ? Audiet sane, audiet aliquid de scaena siue taberna, gula dei gehennae. Quae dei mentio ? Quae Christi inuocatio ? Ubi fomenta fidei de scripturarum interiectione ? Ubi spiritus refrigerium ? Ubi diuina benedictio ? Omnia extranea, omnia inimica, omnia damnata, adterendae salutis a malo immissa. »

³⁴⁷ 2.7. « Hoc signi erit, quod solis petitoribus placet nomen christianum. Ideo inueniuntur, qui tales non exhorreant ut exterminent, ut abripiant, ut a fide excludant. Habes causam, qua non dubites nullum huiusmodi matrimonium prospere decurri, dum a malo conciliatur, a domino uero damnatur. »

³⁴⁸ 2.2. « Quis enim non intellegere possit... in huiusmodi nuptiis, quas prohibet, apostolum... primo quidem carnis sanctae in carne gentili inquinamentum praecauisse ? »

³⁴⁹ 2.2. « Ita quod sanctificari non potuit, immundum est : quod immundum est, cum sancto non habet partem, nisi ut de suo inquinet et occidat. »

³⁵⁰ 2.2. « Hoc loco dicit aliquis : quid ergo refert inter eum, qui in matrimonio gentili a domino allegitur, et olim id est ante nuptias fidelem, ut non proinde carni suae cauerant, cum alter a nuptiis infidelis arceatur, alter in eis perseuerare iubeatur ? Cur, si a gentili inquinamur, non et ille diiungitur, quemadmodum iste non obligatur ? »

– parce que la sanctification de la partie non chrétienne a lieu seulement au cas où quelqu'un se convertit durant le mariage, parce que, dans ce cas, la sanctification touche également sa compartie non chrétienne.³⁵²

3, Si donc le mariage avec une personne non chrétienne est interdit, alors ceux qui contractent leur mariage de cette façon commettent le crime du *stuprum*, parce que le mariage non permis se qualifie comme *stuprum* ou comme *adultère*.³⁵³

4, Notre corps ne nous appartient plus, mais à notre rédempteur : par conséquent, avec ce type de mariage,

a, c'est l'église de Dieu qui se souillera,

b, c'est les membres du Christ qui se mélangent avec ceux d'une adultère.³⁵⁴

5, Ce n'est pas un crime petit, mais grand : d'autant plus grand que la possibilité de l'éviter est énorme.³⁵⁵

³⁵¹ 2.2. « *Respondebo, si spiritus dederit, ante omnia allegans dominum magis ratum habere matrimonium non contrahi omnino quam disiungi : denique diuortium prohibet, nisi stupri causa, continentiam uero commendat. Habet igitur ille perseuerandi necessitatem, hic porro etiam non nubendi potestatem.* »

³⁵² 2.2. « *Tunc, si secundum scripturam qui in matrimonio gentili a fide deprehenduntur, propterea non inquinantur, quia cum ipsis alii quoque sanctificantur, sine dubio isti, qui ante nuptias sanctificati sunt, si extraneae carni commisceantur, sanctificare eam non possunt, in qua non sunt deprehensi. Dei autem gratia illud sanctificat quod inuenit...* » – Ici se retrouve la deuxième falsification : il n'est pas dit que la sanctification de la compartie non chrétienne ait lieu seulement au cas d'une conversion durant le mariage. 2.7. « *Haec si illis quoque euenire possunt, qui in matrimonio gentili fidem adepti morantur, tamen excusantur : ut in ipsis deprehensi a deo, et iubentur perseuerare et sanctificantur et spem lucrationis accipiunt. Si ergo ratum est apud deum matrimonium huiusmodi, cur non et prospere cedat, ut pressuris et angustiis et impedimentis et inquinamentis non ita lacessatur, habens iam ex parte diuinae gratiae patrocinium ? Nam et ad aliquam uirtutem caelestem documentis dignationis alicuius uocatus ille de gentibus terrori est gentili, quo minus sibi obstrepat, minus <in>stet, minus speculetur. Sensit magnalia, uidit experimenta, scit meliorem factum ; sic et ipse dei candidatus est timore. Ita facilius huiusmodi lucrifunt, in quos dei gratia consuetudinem fecit. Ceterum aliud est ultro et sponte in prohibita descendere. Quae domino non placent, utique dominum offendunt, utique a malo inferuntur.* »

³⁵³ « *Haec si ita sunt, fideles gentilium matrimonia subeuntes stupri reos constat esse et arcendos ab omni communicatione fraternitatis, ex litteris apostoli dicentis cum eiusmodi ne cibum quidem sumendum. Aut numquid tabulas nuptiales die illo apud tribunal domini proferemus et matrimonium rite contractum allegabimus, quod uetuit ipse ? Non adulterium est quod prohibitum est ? Non stuprum est extranei hominis admissio ?* » – Le troisième point où une falsification se retrouve : par le seul fait que les mariages mixtes sont interdits, ils ne se qualifient pas encore comme des *stupra* ou comme des adultères. Sur ces deux notions cf. H. CROUZEL – L. ODOBINA, *Adulterio*.

³⁵⁴ « *Minus templum dei uiolat ? Minus membra Christi cum membris adulterae commiscet ? Quod sciam, non sumus nostri, sed pretio empti. Et quali pretio ! Sanguine dei ! Laedentes igitur carnem istam deum laedimus de proximo...* »

6, Dans la vie privée des païens, il est également interdit aux esclaves d'épouser des esclaves d'autrui sans la permission de leur seigneur ; ainsi qu'il est défendu à une femme libre d'épouser un esclave d'autrui, et si elle le fait, elle devient également esclave.³⁵⁶

7, Même les femmes païennes renoncent à choisir un mari riche pour un certain but (qui, en général, dans leur cas, n'est pas à louer : c'est, en effet, la possibilité de la liberté sexuelle) – les femmes chrétiennes devraient choisir un mari pas riche, mais chrétien et le but, dans leur cas, serait justement la liberté pour vivre une vie chrétienne : celle qui ne le fait pas, n'a pas une foi assez forte.³⁵⁷

³⁵⁵ « *Quid sibi uoluit ille, qui dixit delictum quidem esse extraneo nubere, sed minimum, cum alias – seposita carnis iniuria ad dominum pertinentis – omne delictum uoluntarium in dominum grande est ? Quanto enim potestas uitandi fuit, tanto contumaciae crimine oneratur.* »

³⁵⁶ 2.8. « *Ad hoc quaeramus, an iure, quasi reuera dispectores diuinarum sententiarum. Nonne etiam penes nationes seuerissimi quique domini et disciplinae tenacissimi seruis suis foras nubere interdunt ? Scilicet ne in lasciuiam excedant, officia deserant, dominica extraneis promant. Nonne insuper censerunt seruituti uindicandas quae cum alieno seruo post dominorum denuntiationem in consuetudine perseuerauerint ? Seueriores habebuntur terrenae disciplinae caelestibus praescriptis, ut gentiles quidem extraneis iunctae libertatem suam amittant, nostrae uero diaboli seruos sibi coniungant et in statu suo perseuerent ? Scilicet negabunt sibi a domino per apostolum eius denuntiatum.* » Pour les conséquences juridiques d'une telle union cf. le *Senatusconsultum Claudianum* de l'an 52 (PAUL, *Sententiae* 2,21A,1). Il est très important de préciser la signification de « in statu suo perseuerent » : loin de faire allusion à la perte possible du rang sénatorial au cas d'un mariage contracté avec une personne interdite (cf. p. ex. J. GAUDEMET, *La décision de Callixte en matière de mariage*, pp. 336–337) ou au manque de chrétiens célibataires (cf. p. ex. A. CHASTAGNOL, *Les femmes dans l'ordre sénatorial : titulaire et rang social*, pp. 3–28), l'expression de Tertullien vise ici sa propre opinion née de l'analogie : si les femmes païennes unies à des esclaves perdent leur liberté, il serait juste si les femmes chrétiennes unies aux esclaves du Diable perdaient leur liberté contre le Diable reçue avec le baptême, c'est-à-dire le status d'être chrétiennes ; cf. M. T. RAEPSAET-CHARLIER, *Tertullien et la législation des mariages inégaux*, p. 257.

³⁵⁷ 2.8. « *Quam huius amentiae causam detineam, nisi fidei imbecillitatem pronam semper in concupiscentias saecularium gaudiorum ? Quod quidem plurimum in lautioribus deprehensum est, nam quanto diues aliqua est et matronae nomine inflata, tanto capacior domus honoribus suis requirit, ut campum in quo ambitio decurrat. Sordent talibus ecclesiae : difficile in domo dei diues, ac si quis est, difficile caelebs. Quid ergo faciant ? Unde nisi a diabolo maritum petant idoneum exhibendae sellae et mulabus et cinerariis peregrinae proceritatis ? Christianus ista etiam diues fortasse non praestet. Quaeso te, gentilium exempla proponas tibi. Pleraque et genere nobiles et re beatae passim ignobilibus et mediocribus simul coniunguntur aut ad luxuriam inuentis aut ad licentiam se<le>ctis. Nonnullae se libere et seruis suis conferunt, omnium hominum existimatione despecta, dummodo habeant a quibus nullum impedimentum libertatis suae timeant. Christianam fidelem fideli re minori nubere piget, locupletatiorem futuram in uiro paupere ? Nam si pauperum sunt regna caelorum, diuitum non sunt, plus diues in paupere inueniet ; maiore dote dotabitur de bonis eius, qui in deo diues est. Sit illa ex aequo in terris, quae in caelis forsitan non erit.* » Pour le mode d'argumentation de Tertullien cf. RAMBAUD, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, pp. 248–250. Il se pose la question de savoir si ce chrétien « pas riche », selon les idées de Tertullien, pouvait être également un homme appartenant à la catégorie des gens avec lesquels, aux sens de la *lex Iulia*, il était interdit à un certain groupe de personnes de se marier légalement, et avec

8, Le mariage contracté selon la volonté du Seigneur est une bonté tellement grande que l'on n'est pas capable de la décrire.³⁵⁸

Jusqu'ici nous avons vu l'argumentation de Tertullien, où même à la fin il dénonce l'auteur : « il n'est pas permis aux fidèles de se marier d'une autre façon, et s'il l'était, il ne servirait à personne. »³⁵⁹ Après une invective si longue et si sévère, on a, à la fin, une petite phrase qui annule presque toute force de l'interdiction prétendue quand l'auteur même reconnaît que cette interdiction peut ne pas avoir de valeur absolue, mais n'avoir que la force d'un pur conseil.

3.5.2. *De corona.*

Dans le 13^e chapitre du *De corona* (211), Tertullien a encore deux phrases sur les mariages mixtes : tout en parlant de l'emploi de la couronne durant les différents rites païens, il arrive à celui des noces où les futurs époux sont couronnés. En partant donc de cette habitude, il déclare que c'est pour cela que les chrétiens ne se marient pas avec les païens : étant donné que déjà dans leur rite de mariage, ils recourent au coutume païen de la couronne, celui qui contracte un mariage avec un païen, dès ses noces, il est conduit à

qui il y aurait été deux possibilités : celle du concubinat, comme le font les femmes païennes mentionnées ou, le cas échéant, celle du *contubernium* comme au cas d'un homme esclave ? La possibilité légale serait donc ouverte, et si Tertullien, dans son texte, ne le dit pas explicitement, semble y faire allusion : l'essentiel est que l'union soit contractée entre deux chrétiens, même si, par cela, les femmes habituées à la richesse, doivent y renoncer, en ayant dans la perspective une vie future menée dans la richesse céleste. Naturellement, il ne s'agit pas ici d'une tentative de Tertullien d'établir un régime matrimonial ecclésiastique : il n'a pas les moyens (et peut-être l'idée non plus) de réaliser cela ; cf. certaines tentatives d'explication de la permission de Callixte (plus haut), qui évêque de Rome, avait déjà plus de possibilités : mais une force législative n'y avait-il pas, lui non plus. Cf. J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde* (506), pp. 29–30.

³⁵⁸ 2.8. « *Dubitandum et inquirendum et identidem deliberandum est, an idoneus sit inuect<and>is dotalibus cui deus censum suum credidit ? Unde <uero> sufficimus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet ? Nam nec in terris filii sine consensu patrum rite et iure nubunt. Quale iugum fidelium duorum unius spei, unius uoti, unius disciplinae, eiusdem seruitutis ! Ambo fratres, ambo conserui ; nulla spiritus carnis ue discretio, atquin uere duo in carne una. Vbi caro una, unus et spiritus : simul orant, simul uoluntantur, simul ieiunia transigunt, alterutro docentes, alterutro exhortantes, alterutro sustentantes. In ecclesia dei pariter utrique, pariter in conuiuio, pariter in angustiis, in persecutionibus, in refrigeriis. Neuter alterum celat, neuter alterum uitat, neuter alteri grauis est. Libere aeger uisitat, indigens sustentatur. Elemosinae sine tormento, sacrificia sine scrupulo, quotidiana diligentia sine impedimento, non furtiua signatio, non trepida gratulatio, non muta benedictio. Sonant inter duos psalmi et hymni, et mutuo prouocant, quis melius domino suo cantet. Talia Christus uidens et audiens gaudet. His pacem suam mittit. Ubi duo, ibi et ipse : ubi et ipse, ibi et malus non est. Haec sunt, quae apostoli uox illa sub breuitate intellegenda nobis relinquit. Haec tibi suggerere, si opus fuerit. His te ab exemplis quarundam reflecte. »*

³⁵⁹ « *Non licet aliter fidelibus nubere, et si liceret, non expediret. »*

l'idolatrie.³⁶⁰ Et de plus, il y a des autorités ecclésiastiques qui l'interdisent : les patriarches et l'Apôtre³⁶¹ – à la fin donc, comme pour plus de sûreté, il se réfère à des autorités prétendument irréfutables : les patriarches et l'Apôtre. Si l'on examine de plus près ces autorités, on verra que, d'une part, les interdictions des patriarches, en général, ne touchent pas aux chrétiens, et de l'autre, que le commandement de l'Apôtre (*tantum in Domino*) ne s'étend pas à ceux qui se marient pour la première fois. Cependant le mode d'argumentation de Tertullien semble très convaincant en tant qu'il parle du thème du mariage mixte comme s'il était sans équivoque : et il y réussit sûrement.

En ce qui concerne donc la méthode dissuasive de Tertullien, on a le schéma suivant : en parlant d'un usage des païens, notre auteur fait une petite digression sur le thème des mariages mixtes : il y retrouve un argument ultérieur, absolument sûr, contre la couronne, il le cite donc, ensuite, il retourne à son thème principal.

Une fois cela fait, il change de thème en commençant à parler d'une autre couronne : celle de la libération de l'esclavage.

3.5.3. *De monogamia*.

Un des derniers livres de Tertullien où l'on trouve des observations ultérieures contre ces mariages est le *De monogamia* (217), en général classé parmi les œuvres écrites dans sa période montaniste. Dans le septième chapitre de ce livre, en expliquant que certaines lois de l'Ancien Testament ne restent plus en vigueur dans le Nouveau, il présente l'exemple du mariage du lévirat. En constatant donc que les motifs de ce mariage ont disparus, l'obligation a cessé d'exister, par conséquent, on ne peut pas l'accepter comme un argument pour la possibilité du remariage.³⁶²

³⁶⁰ *De corona* 13,26 : « *Et ideo non nubemus ethnicis, ne nos ad idololatriam usque deducant, a qua apud illos nuptiae incipiunt...* » Ce qui est intéressant dans ce passage de Tertullien, c'est que l'on en peut conclure au caractère non pas indispensable des rites païens durant la célébration « séculière » des noces dans l'antiquité romaine : les fiancés avaient donc la possibilité, dans le droit romain aussi, de se marier sans recourir à des procédures rituelles de nature religieuse. Un autre caractère intéressant du texte est le fait que l'auteur ne porte pas l'argument de l'idolatrie commise durant les noces comme avant, dans l'*Ad uxorem*, où, par contre, il énumérait toutes les preuves contre le mariage mixte – probablement l'a-t-il oublié...

³⁶¹ *De corona* 13,28 : « *Habes legem, et a patriarchis quidem, habes apostolum in domino nubere iubentem.* »

³⁶² *De monogamia* 7,3–5 : « *Necessario succedendum erat in matrimonium fratris sine liberis defuncti. Primum quia adhuc uetus illa benedictio decurrere habebat : crescite et redundate, dehinc quoniam patrum delicta etiam de filiis exigebantur, tertio quoniam spadones et steriles ignominiosi habebantur. Itaque ne proinde maledicti iudicarentur qui non naturae reatu, at mortis praeuentu orbi decessissent, ideo illis ex suo genere uicaria et quasi posthuma suboles supparabatur. Itaque ne proinde maledicti iudicarentur qui non naturae reatu, at mortis praeuentu orbi decessissent, ideo illis ex suo genere uicaria et quasi posthuma suboles supparabatur. At ubi et crescite et redundate euacuauit extremitas temporum, inducente apostolo : superest ut et qui habent uxores sic sint ac si non habeant, quia tempus in collectum est, et desiit uua acerba a patribus manducata filiorum dentes*

Il est intéressant de voir que notre auteur ne profite pas de toutes les possibilités de l'exégèse allégorique dans la mesure où qu'il pourrait dire : la loi du lévirat ne vaut plus dans sa forme charnelle, mais elle reste en vigueur dans sa forme spirituelle que soutient également le *1 Cor 7,39* (« *tantum in Domino* ») : la liberté de la femme d'épouser le frère du mari défunt se transforme en un sens allégorique, signifiant que le second mari doit être le frère spirituel du mari, c'est-à-dire un chrétien et non nécessairement son frère charnel : ainsi on aurait de nouveau la loi du lévirat dans une forme spirituelle.

Cependant la cause pour laquelle il choisit une autre voie d'interprétation est tout à fait compréhensible si l'on prend en examen son but. Avec cette argumentation, il devrait conclure à une obligation absolue que la femme du mari défunt soit épousée par un chrétien. Mais c'est justement ce qu'il veut éviter de toutes ses forces. Il veut dissuader ces femmes de se remarier, et c'est seulement à une certaine condition qu'il leur laisse ouverte la possibilité du remariage : avec le choix d'un second mari chrétien.

Comme donc la voie esquissée ci-haut n'aurait pas été convenable pour les buts de l'auteur, il s'est arrêté à mi-chemin en s'appuyant quand même sur le sens figuré du passage vétérotestamentaire car qu'il affirme : si la femme veut absolument se marier, qu'elle le fasse avec un chrétien (c'est-à-dire *tantum in Domino*), parce que nous, chrétiens, sommes tous frères, et comme pour donner une force ultérieure à sa défense, il ajoute : la vieille loi du mariage mixte interdisait aussi le mariage avec un étranger,³⁶³ qu'il soutient par un passage du *Lév 20,21* où on retrouve l'interdiction d'épouser la femme du frère.³⁶⁴ Dans la dernière analyse, Tertullien interprète la loi du lévirat dans un sens allégorique, tout en éliminant le caractère obligatoire.

C'est dans la même oeuvre que notre auteur montaniste affirme une observation ultérieure sur les mariages mixtes : pour démontrer que la permission de l'Apôtre (de pouvoir se remarier *tantum in Domino*) ne permet pas le remariage à toutes les femmes, il explique dans le onzième chapitre de l'oeuvre qu'il s'agit ici des femmes qui se convertissent après la mort de leur mari païen, en ajoutant que les catholiques (« *psychici* ») ne tiennent pas cette ordonnance de l'apôtre.³⁶⁵ Si l'on examine les pensées de l'auteur, on

obstupefacere, unusquisque enim in suo delicto morietur, et spadones non tantum ignominia caruerunt, uerum et gratiam meruerunt inuitati in regna caelorum, sepulta lege succedendi in matrimonium fratris, contrarium eius obtinuit, non succedendi in matrimonium fratris. Et ita, ut praediximus, quod cessauit ualere, cessante ratione, non potest alii argumentationem accommodare. »

³⁶³ *De monogamia 7,5* : « *Ergo non nubit defuncto uiro uxor, fratri utique nuptura, si nupserit. Omnes enim nos fratres sumus. Et illa nuptura in domino habet nubere, id est non ethnico, sed fratri, quia et uetus lex adimit coniugium allophylosum. »*

³⁶⁴ *De monogamia 7,5* : « *Cum autem et in Leuitico cautum sit : quicumque sumpserit fratris uxorem, immunditia est, turpitudine, sine liberis morietur, sine dubio, dum ille prohibetur denuo nubere, et illa prohibetur, non habens nubere nisi fratri. »*

³⁶⁵ *De monogamia 11,15* : « *Itaque mulier, si nupserit, non delinquet. Quia nec hic secundus maritus deputabitur qui est a fide primus, et adeo sic est, ut propterea adiecerit : tantum in Domino, quia de ea agebatur quae ethnicum habuerat et amisso eo crediderat, ne scilicet etiam post*

voit tout de suite que son but n'était pas de soutenir l'interdiction du mariage mixte, en voulant argumenter contre tous les remariages quels qu'ils soient. Dans cette argumentation, en énumérant plusieurs passages bibliques, il arrive çà et là à notre propos, en s'en servant comme d'une prohibition sans question pour illustrer une autre défense.

En ce qui concerne donc globalement les arguments et les pensées de Tertullien, il y a quelques caractéristiques qui doivent attirer notre attention.

Premièrement, il est intéressant qu'il ne prenne en examen ni le cas où la femme est païenne, ni où l'autre partie est hérétique, schismatique ou juive. Une réponse à la première partie de la question pourrait être retrouvée dans la réglementation juridique de la dot : selon Tertullien, si le mari n'est pas chrétien, il peut exercer un chantage sur la femme chrétienne au cas où les relations entre les parties se détériorent. Il retiendra la dot³⁶⁶ et la femme ne peut rien contre lui ; ou si elle essaye de faire quelque chose, le mari païen aura tous les moyens de la faire taire (si elle ne se tait pas, il n'a qu'à la dénoncer comme chrétienne : à une époque où les chrétiens expérimentaient chaque jour le danger de pouvoir être cités devant le tribunal pour le seul motif de leur religion, cela pouvait être un vrai danger). Ce cas ne peut pas se vérifier avec une femme païenne. Naturellement, on peut penser également à un autre motif : probablement le problème des mariages mixtes à l'époque de Tertullien se réalisait en premier lieu (ou exclusivement) entre une femme chrétienne et un homme païen : cela pourrait être un motif de la préoccupation unilatérale, mais on ne peut pas le démontrer³⁶⁷. La même chose pourrait être répondue aux problèmes des hérétiques, schismatiques et juifs.³⁶⁸

Dans le dernier chapitre de l'*Ad uxorem*, où Tertullien parle du mariage contracté entre deux chrétiens, il se sert de l'expression suivante : « *matrimonium, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet.* » De cette phrase, certains déduisent que, tandis que le mariage « chrétien » (dans le sens d'être contracté entre deux chrétiens) est célébré dans l'église, probablement durant la

fidem ethnico se nubere¹ posse praesumeret ; licet nec hoc psychici curent. »

³⁶⁶ J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 27 en déduit que, au temps de Tertullien, les mariages étaient, dans la plupart, contractés *sine manu* : d'ailleurs, la dot resterait chez le mari.

³⁶⁷ Cf. M. MACDONALD, *Early Christian Women Married to Unbelievers*, p. 222, qui répond à la question dans les termes suivants : « Accounts of entry into the church of a certain believer and his household point to the tendency for the wife to share her husband's Christian allegiance. »

³⁶⁸ Cf. la solution donnée par A. FA'ATULÖ ELIGIUS FAU, *Mixed Marriage : the Historical Evolution of the Impediment of Disparity of Cult*, p. 25.) à la question de savoir pourquoi Tertullien ne prête aucune attention aux mariages contractés entre une païenne et un chrétien ou avec des hérétiques ou schismatiques (juifs) : « tels cas n'ont pas eu lieu ou tels mariages étaient permis. » Tout en acceptant la première explication, on doit rejeter la seconde : en connaissant la mentalité de Tertullien, on peut être presque sûr que si un tel cas était survenu, notre auteur y aurait certainement réagi.

célébration de la messe, mais sûrement devant la communauté, le mariage mixte ne peut pas y avoir lieu³⁶⁹ – fait probable, mais pas absolument sûr.

Le mariage, dans sa théologie, est un don de Dieu, « est une réalité non seulement importante, mais aussi vraiment bonne », ³⁷⁰ cependant on doit voir que, mis en parallèle avec la virginité et le veuvage, il ne possède que le troisième rang.³⁷¹ Tout de même, cette dignité, voulue par Dieu n'est due qu'au cas où le mariage est contracté entre deux personnes chrétiennes. C'est donc par rapport encore au même passage que l'on arrive à la question de la validité de ces mariages. On lit dans le texte cité que ce mariage est concilié par l'Église, confirmé par l'oblation, annoncé par les anges et *tenu pour valable par le Père* : on pourrait en venir à dire que le mariage mixte donc n'est pas tenu pour valable par Dieu, conclusion qui pourrait être renforcée par les lignes plus haut de la même oeuvre où notre auteur qualifie les mariages mixtes comme des *stupra* ou des adultères.³⁷² On a la même impression si on lit la définition du mariage dans le *De monogamia* 9,6 : « Le mariage est l'union où Dieu accouple les deux dans une chair ou s'il a marqué une liaison, en ayant trouvé les deux dans la même chair »³⁷³ – donné, alors que, dans le mariage mixte, Dieu n'est pas présent pour les unir.

³⁶⁹ Cf. J. KÖHNE, *Die kirchliche Eheschliessungsform in der Zeit Tertullians*, p. 653 ; J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 33, n. 60 ; G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, pp. 175–178 ; A. NIEBERGALL, *Tertullians Auffassung von Ehe und Eheschliessung*, p. 71..

³⁷⁰ *Ad uxorem* 1,2,1 ; cf. au même sens encore P. VISENTIN, *La sacramentalità del matrimonio nella teologia dei padri*, pp. 3891–393 ; G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, pp. 171–173 ; R. BRAUN, *Tertullien et l'exégèse de 1 Cor 7*, pp. 21–28 ; A. NIEBERGALL, *Tertullians Auffassung von Ehe und Eheschliessung*, p. 57 ; E. MONJAS AYUSO, *Visión del matrimonio en los obras de Tertuliano*, p. 765.

³⁷¹ *De exhortatione castitatis* 1,4–5 ; cf. encore G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, pp. 178–181. Sur les motifs de cette perspective (comme qui, en occupant un poste intermédiaire, exalte la virginité et, au même temps, défend le mariage), ainsi que sur la théologie du mariage de Tertullien comme connecté avec ses idées escatologiques cf. C. TIBILETTI, *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, pp. 71–93 ; C. TIBILETTI, *Matrimonio e escatologia (Tertulliano, Clemente Alessandrino, Agostino)*, pp. 53–70. Dans l'établissement de cette gradation esquissée, le motif qui le dirigeait, probablement n'était pas celui de la misogynie ; sur ce point dernier cf. F. FORRESTER CHURCH, *Sex and Salvation in Tertullian*, pp. 83–101, ainsi que E. DAL COVOLO, *Donna e matrimonio in Tertulliano : a proposito di un'edizione recente*, pp. 328–330. Sur l'ambiguïté de la position de Tertullien aux regards du mariage cf. encore : R. UGLIONE, *Il matrimonio in Tertulliano ; tra esaltazione e disprezzo*, pp. 479–494.

³⁷² *Ad uxorem* 2,2 : « Haec si ita sunt, fideles gentilium matrimonia subeuntes stupri reos constat esse et arcendos ab omni communicatione fraternitatis, ex litteris apostoli dicentis cum eiusmodi ne cibum quidem sumendum. Aut numquid tabulas nuptiales die illo apud tribunal domini proferemus et matrimonium rite contractum allegabimus, quod uetuit ipse ? Non adulterium est quod prohibitum est ? Non stuprum est extranei hominis admissio ? » Cf. plus haut.

³⁷³ *De monogamia* 9,6 : « Matrimonium est, cum Deus iungit duos in unam carnem, aut iunctos deprehendens in eadem carne coniunctionem signavit... »

Si donc le mariage mixte n'est pas un mariage valable, qu'est-ce qu'il est ? On aurait la réponse du même Tertullien : il est un *stuprum* ou un adultère. Mais lequel d'entre eux ?

Dans la mesure où la différence consiste dans l'existence ou non d'une liaison matrimoniale lésée, on conclurait plutôt au *stuprum* :³⁷⁴ c'est ce que l'on en pense partant aussi de la définition de l'adultère, donnée par le même auteur au même passage de la même oeuvre : « L'adultère est l'union où une autre chair, une étrange chair se mélange aux deux, séparés l'un de l'autre de quelque façon que ce soit. », parce qu'il y manque la séparation et c'est avant encore l'union préalable de deux personnes.

Et que, dans la mentalité de Tertullien, notre réponse est bien faite, c'est bien voyable par les circonstances que, d'une part, dans la même oeuvre, il explique la notion de l'adultère comme l'« *admissio alterius viri* » qui peut se réaliser en dehors du mariage aussi³⁷⁵ – mais au cas d'un mariage mixte, il n'y a pas d'autre homme, et que, d'autre part, la phrase de l'*Ad uxorem* ne qualifie pas les mariages mixtes comme des adultères quand il dit : « *Non adulterium est quod prohibitum est ?* », mais il trompe seulement l'attention des lecteurs avec une affirmation de valeur générale, comme si elle valait aux mariages mixtes aussi (on pourrait répondre à la question de Tertullien négativement : à cause du seul caractère interdit d'un fait, on ne l'identifie pas encore à l'adultère, à moins que l'on n'entende pas par le mot d'adultère tout acte de falsification et d'abus, naturellement les deux étant interdits). Si l'on ajoute encore la circonstance que notre auteur nomme directement comme des *stupra* les mariages mixtes, vu à la qualification : « *extranei hominis admissio* », qui, opposée à la définition de l'adultère, a toujours lieu dans ce type de mariage lorsque l'autre partie appartient à une religion étrange, on accepte que Tertullien qualifiât les mariages mixtes comme des *stupra*.³⁷⁶

En résumant donc les conclusions ci-dessus, on pourrait dire que, selon Tertullien, le mariage mixte n'est pas considéré comme un mariage, et qui est de plus, il est qualifié comme un *stuprum*. Mais si c'était vrai, on devrait poser la question de savoir pourquoi notre auteur ne se contente pas de le constater : si ce crime a vraiment lieu, n'importe qui peut en porter une accusation et les coupables seront punis. – On connaît naturellement le caractère rhétorique de cette question : si l'on commettait, avec un mariage mixte, vraiment

³⁷⁴ Cf. p. ex. M. SPANNEUT, *Tertullien et les premiers moralistes africains*, p. 47 ; M. T. RAEPSAET-CHARLIER, *Tertullien et la législation des mariages inégaux*, p. 257, selon la formulation desquels le mariage mixte [est] assimilé à un *stuprum*.

³⁷⁵ *De monogamia* 9,5 : « *Nam et nubere legitime non potest repudiata, et si quid tale commiserit sine matrimonii nomine, non capit elogium adulterii, qua adulterium in matrimonio crimen est ? Deus taliter censuit citra quam homines, ut in totum, siue per nuptias siue uulgo, alterius uiri admissio adulterium pronuntietur, immo a Deo...* » Cf. encore *Ibidem* 9,9 : « *Adulteratur autem, sicut praestruimus, qui aliam carnem sibi immiscet super illam pristinam quam Deus aut coniunxit in duos aut coniunctam deprehendit...* »

³⁷⁶ C'est à cet état de choses que le mariage avec un esclave d'autrui a été identifié par le *SC Claudianum* : donné, en effet, que Tertullien met en parallèle les mariages mixtes avec les mariages contractés avec un esclave d'autrui, on est penchant à penser que c'est la notion juridique à laquelle Tertullien assimilerait nos mariages.

un *stuprum*, Tertullien n'aurait pas besoin de toute cette harangue. Son identification entre les mariages mixtes et les *stupra* ne se réalise que sur le seul terrain 'moral' et non 'juridique' aussi : on pourrait ajouter, par analogie avec Origène qu'elle n'est qu'une « fiction juridico-théologique ».³⁷⁷

En somme, on peut constater que Tertullien ne pose pas explicitement le problème de la validité des mariages mixtes, tout ce qu'il en dit n'est qu'une mise en doute morale des mariages mixtes : de la même façon, il ne veut pas, non plus, dissoudre ces mariages contractés comme tels,³⁷⁸ du moins tant qu'il ne peut s'appuyer sur aucun passages bibliques pour postuler une telle démarche (on a vu que les deux passages cités par notre auteur – 1 Cor 7,39 ; 1 Cor 7,12–16 –, en effet, ne disent rien contre ces mariages contractés pour la première fois : l'un parle du remariage après la mort du conjoint, l'autre, en revanche, d'une situation où le mariage est devenu mixte après la conversion de l'un des conjoints).

Selon Preisker,³⁷⁹ Tertullien est influencé, dans ces idées de séparation envers la part non-chrétienne du monde – y compris celles sur le mariage mixte, par le judaïsme, qui ne voit aucune possibilité de contact entre le monde païen et les adhérents à la religion des pères – thèse, qui, même si elle ne peut pas être vérifiée, peut être vraie, au moins dans la mesure où se présente un parallèle entre les deux mentalités.³⁸⁰

Selon Haiduk, les écrits de Tertullien exerçaient peu d'influence sur le monde chrétien qui l'entourait :³⁸¹ il est possible que les fidèles n'acceptèrent pas ses idées et qu'ils ne tenaient absolument pas les mariages mixtes pour un péché quelconque. Exceptés les écrits de notre auteur, on n'a d'une part, aucun autre document de cette époque, relatif aux attitudes des chrétiens aux mariages mixtes, et que d'autre part, les données citées par Haiduk de Tertullien (sur des mariages mixtes conclus et pas tenus pour un grand péché) parlaient de la période précédente ou contemporaine à la publication de ce livre, on ne peut donc rien dire de sûr sur son influence sur ce terrain.

Dans l'*Ad uxorem* donc, Tertullien, en se souvenant de sa pratique de juristique, s'efforce de se baser sur d'indéniables autorités : il fait comme s'il les avait retrouvées dans les Écritures. Après, comme s'il sentait le caractère problématique de ces passages scripturaires, il cherche des arguments ultérieurs contre ces mariages : arguments dont il n'y aurait aucun besoin si les autorités étaient vraiment indéniables. Ici, par rapport à Tertullien, on a le même sentiment que l'on avait dans le cas d'Origène : l'auteur, d'abord,

³⁷⁷ Cf. les idées d'G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, p. 171–178, en base auxquelles on a presque des conclusion très pareilles à celles d'Origène : la symbolologie du mariage, en tant que mis en parallèle aux rapport entre Christ et l'Église, n'a sa force qu'au cas où celui-ci se vérifie entre deux chrétiens.

³⁷⁸ Contrairement à l'opinion de A. FA'ATULÖ ELIGIUS FAU, *Mixed Marriage : the Historical Evolution of the Impediment of Disparity of Cult*, p. 26.

³⁷⁹ H. PREISKER, *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten*, p. 198.

³⁸⁰ De tout ce thème cf. encore plus bas et dans la conclusion.

³⁸¹ J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 35.

tout en sachant bien que d'irréfutables documents ne soutiennent pas son interdiction, cherche quand même à s'en-servir, mais comme il est conscient du fait que, du fait du glissement de sens, il ne peut pas proclamer l'interdiction prétendue avec une force absolue, il essaye de persuader son auditoire avec des arguments convaincants : mais juste au moment d'aller chercher ces arguments « complétifs », il se dénonce.

Dans la deuxième oeuvre, où le thème des mariages mixtes n'est pas central, il s'en sert pour une autre démonstration : c'est pourquoi, sans tout de même rentrer dans les détails, il fait comme si l'interdiction de ces mariages était de valeur absolue (soutenue par des bases scripturaires et logiques à la fois).

Dans le *De monogamia*, Tertullien, en parlant du thème de l'invalidité de certaines lois de l'Ancien Testament, à titre d'exemple, il porte celle du lévirat qu'il rejette, et en la rejetant, il porte comme un argument ultérieur l'interdiction néotestamentaire des mariages mixtes qu'il traite comme une prohibition sans question, valable également pour les chrétiens.

3.6. Cyprien.

3.6.1. *De lapsis.*

Cyprien, dans le sixième chapitre de son écrit *De lapsis* donne une image triste de l'Église africaine de son temps. Il commence son oeuvre en rendant grâce à Dieu pour la fin des persécutions contre les chrétiens,³⁸² après cela il présente le groupe des *confessores*, qui, en effet, ont résisté aux persécuteurs qu'on voit maintenant procéder comme dans une marche triomphale.³⁸³ Comme au second degré de la victoire sur les persécuteurs du diable sont ceux qui se cachèrent et ainsi ne devaient pas abjurer leur foi.³⁸⁴ L'unique douleur qui fait

³⁸² *De lapsis* 1 : « Pax ecce, dilectissimi fratres, ecclesiae reddita est et quod difficile nuper incredulis ac perfidis impossibile uidebatur, ope adque ultione diuina securitas nostra reparata est. In laetitiam mentes redeunt et, tempestate pressurae ac nube discussa, tranquillitas ac serenitas refulserunt. Dandae laudes Deo et beneficia eius ac munera cum gratiarum actione celebranda – quamuis agere gratias nostra uox nec in persecutione cessauerit ; neque enim tantum inimico licere potest ut non, qui Deum corde toto et anima et uirtute diligimus, benedictiones eius et laudes semper et ubique cum gloria praedicemus. Exoptatus uotis omnium dies uenit et post longae noctis horribilem taetramque caliginem domini luce radiatus mundus eluxit. » (Pour le texte v. CSEL 3,1).

³⁸³ *Id.* 2 : « Confessores praeconio boni nominis claros et uirtutis ac fidei laudibus gloriosos laetis conspectibus intuemur ; sanctis osculis adhaerentes desideratos diu inexplibili cupiditate complectimur. Adest militum Christi cohors candida, qui persecutionis urgentis ferociam turbulentam stabili congressione fregerunt, parati ad patientiam carceris, armati ad tolerantiam mortis. Repugnastis fortiter saeculo, spectaculum gloriosum praeuistis Deo, secuturis fratribus fuistis exemplo. Religiosa uox Christum locuta est, in quem se semel credidisse confessa est ; illustres manus quae non nisi diuinis operibus adsueuerant sacrificiis sacrilegis restiterunt ; sanctificata ora caelestibus cibis post corpus et sanguinem domini profana contagia et idolorum reliquias respuerunt ; ab impio sceleratoque uelamine, quo illic uelabantur sacrificantium capita captiua, caput uestrum liberum mansit ; frons cum signo Dei pura diaboli coronam ferre non potuit, coronae se domini reseruauit. Quam uos laeto sinu excipit mater ecclesia de proelio reuertentes. Quam beata, quam gaudens portas suas aperit, ut adunatis agminibus intretis de hoste prostrato tropaea referentes. Cum triumphantibus uiris et feminae ueniunt quae cum saeculo sexum quoque uicerunt. Veniunt et geminata militiae suae gloria uirgines et pueri annos suos uirtutibus transeuntes. Nec non et cetera stantium multitudo uestram gloriam sequitur, proximis et paene coniunctis laudis insignibus uestigia uestra comitatur. Eadem et in illis sinceritas cordis, eadem fidei tenacis integritas. Inconcussis praeceptorum caelestium radicibus nixos et euangelicis traditionibus roboratos non praescripta exilia, non destinata tormenta, non rei familiaris et corporis supplicia terruerunt. Explorandae fidei praefiniebantur dies : sed qui saeculo renuntiassent se meminit nullum saeculi diem nouit, nec tempora terrena iam computat qui aeternitatem de Deo sperat. »

³⁸⁴ *Id.* 3 : « Nemo, fratres, nemo hanc gloriam mutilet, nemo incorruptam stantium firmitatem maligna obtreactione debilitet. Cum dies negantibus praestitutus excessit, quisque professus intra diem non est, Christianum se esse confessus est. Primus est uictoriae titulus gentilium manibus adprehensum dominum confiteri ; secundus ad gloriam gradus est cauta secessione subtractum domino reseruari. Illa publica, haec priuata confessio est ; ille iudicem saeculi uincit, hic contentus Deo suo iudice conscientiam puram cordis integritate custodit ; illic fortitudo promptior, hic sollicitudo securior. Ille adpropinquante hora sua iam maturus inuentus est ; hic fortasse dilatus est

mal à Cyprien est que, avec la mort des confesseurs, une grande et bonne part des chrétiens a été annulée.³⁸⁵ Mais après la fin des persécutions, on doit examiner le passé : se peut-il être qu'elles n'étaient pas des peines (parce que les chrétiens auraient mérité des peines beaucoup plus grandes), mais seulement un examen de la part de Dieu ?³⁸⁶ Mais il faut voir quand même quels étaient ces péchés :³⁸⁷

- a, certains cherchaient à accroître leur fortune, en oubliant l'exemple des premiers chrétiens ;³⁸⁸
- b, les prêtres perdirent la dévotion envers les choses de Dieu et les mesures de leurs actes ;³⁸⁹
- c, les mensonges étaient habituels dans les mots et dans les coutumes des gens : les hommes se rasaient, les femmes mettaient d'étranges couleurs sur leurs visages ;³⁹⁰

qui patrimonio derelicto idcirco secessit quia non erat negaturus : confiteretur utique, si fuisset et ipse detentus. »

³⁸⁵ Id. 4 : « *Has martyrum caelestes coronas, has confessorum glorias spiritales, has stantium fratrum maximas eximiasque uirtutes maestitia una contristat : quod auulsam nostrorum uiscerum partem uiolentus inimicus populationis suae strage deiecit. Quid hoc loco faciam, dilectissimi fratres, fluctuans uario mentis aestu quid aut quomodo dicam ? Lacrimis magis quam uerbis opus est ad exprimendum dolorem quo corporis nostri plaga deflenda est, quo populi aliquando numerosi multiplex lamentanda iactura est. Quis enim sic durus ac ferreus, quis sic fraternae caritatis oblitus qui, inter suorum multiformes ruinas et lugubres ac multo squalore deformes reliquias constitutus, siccos oculos tenere praeualeat, nec erumpente statim fletu prius gemitus suos lacrimis quam uoce depromat ? Doleo, fratres, doleo uobis cum nec mihi ad leniendos dolores meos integritas propria et sanitas priuata blanditur, quando plus pastor in gregis sui uulnere uulneretur. Cum singulis pectus meum copulo, maeroris et funeris pondera luctuosa participo. Cum plangentibus plango, cum deflentibus defleo, cum iacentibus iacere me credo. Iaculis illis grassantis inimici mea simul membra percussa sunt, saeuientes gladii per mea uiscera transierunt. Inmunis et liber a persecutionis incursu fuisse non potest animus, in prostratis fratribus et me prostrauit adfectus. »*

³⁸⁶ Id. 5 : « *Habenda tamen est, fratres dilectissimi, ratio ueritatis, nec sic mentem debet et sensum persecutionis infestae tenebrosa caligo caecasse, ut nihil remanserit lucis et luminis, unde diuina praecepta perspicere possint. Si cladis causa cognoscitur, et medella uulneris inuenitur. Dominus probari familiam suam uoluit ; et quia traditam nobis diuinitus disciplinam pax longa corruerat, iacentem fidem et paene dixerim dormientem censura caelestis erexit ; cumque nos peccatis nostris amplius mereremur, clementissimus dominus sic cuncta moderatus est ut hoc omne quod gestum est exploratio potius quam persecutio uideretur. »*

³⁸⁷ Selon J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, pp. 40–41 la décadence de la discipline des chrétiens est due à la grande foule qui entra dans l'Église sans savoir de quoi il s'en agit exactement, par conséquent, ils ne connaissaient pas les différences entre le christianisme et le paganisme.

³⁸⁸ Id. 6 : « *Studebant augendo patrimonio singuli et, oblitii quid credentes aut sub apostolis ante fecissent aut semper facere deberent, insatiabili cupiditatis ardore ampliandis facultatibus incubabant. »*

³⁸⁹ Id. 6 : « *Non in sacerdotiis religio deuota, non in ministeriis fides integra, non in operibus misericordia, non in moribus disciplina. »*

³⁹⁰ Id. 6 : « *Corrupta barba in uiris, in feminis forma fucata : adulterati post dei manus oculi, capilli mendacio colorati ; ad decipienda corda simplicium callidae fraudes, circumueniendis fratribus subdolae uoluntates. »*

- d, certains se mariaient avec des non chrétiens, tout en prostituant par cela les membres du Christ ;³⁹¹
- e, les dirigeants de la communauté furent dédaignés, cependant ils ne se conduisaient pas comme des évêques responsables de la communauté :³⁹² tels péchés demandaient presque une punition divine!³⁹³

Donc, Cyprien présente les mariages mixtes comme signe de la décadence du christianisme dans le long temps de la paix : ces mariages mixtes sont, en effet, des délits, des péchés commis contre les lois de Dieu – selon la conception de Cyprien. – Jugement très sévère, surtout si l'on considère que, dans tout le Nouveau Testament, il n'y avait aucun passage qui interdise ces mariages. Mais alors à quelles lois l'évêque carthaginois pensait-il ?

Une réponse (pas directement faites aux lois, mais) à la sévérité exagérée de sa part pourrait être retrouvée dans sa conduite attestée durant les persécutions : on peut, en effet, expérimenter que si les gens tombent ou tombent presque sous une preuve, après, en général, ils seront les juges les plus sévères de ceux qui viennent après eux-mêmes. C'est un peu la même situation avec Cyprien qui, durant les persécutions, ne restait pas à sa place, mais il s'enfuit, par conséquent il se sauva des preuves (auxquelles, cependant, il peut être qu'il aurait pu résister avec force), et ainsi, il n'était pas avec les confesseurs qui ne s'étaient pas enfuis et qui avaient professé leur foi devant les autorités d'État.³⁹⁴ C'est ce qui peut être senti dans l'argumentation de Cyprien expliquée dans *De lapsis*. Au lieu de se taire, il prend le courage de réprimander ceux qui tombèrent durant les persécutions, et quelqu'un de plus, il se met (comme qui se mit à l'abri) dans le groupe des confesseurs – même si son groupe est qualifié par lui seulement comme second après le premier des confesseurs. Si donc notre analyse est correcte, on comprend un peu mieux la sévérité de l'évêque envers les péchés.

Cependant cette motivation psychologique ne suffirait pas encore à soutenir la sévérité avec laquelle il qualifie tel et tel fait comme péché : p. ex. les mariages mixtes sont considérés comme appartenant à ce genre, et s'il le fait, on peut être sûr que son argumentation se base sur de vraies lois divines. Mais quelles lois divines existent encore ?

³⁹¹ Id. 6 : « *Iungere cum infidelibus uinculum matrimonii, prostituere gentilibus membra Christi. Non iurare tantum temere sed adhuc etiam peierare ;* »

³⁹² Id. 6 : « *...praepositos superbo tumore contemnere, uenenato sibi ore maledicere, odiis pertinacibus inuicem dissidere. Episcopi plurimi, quos et hortamento esse oportet ceteris et exemplo, diuina procuracione contempta procuratores rerum saecularium fieri ; derelicta cathedra, plebe deserta, per alias provincias oberrantes negotiationis quaestuosae nundinas aucupari ; esurientibus in ecclesia fratribus, habere argentum largiter uelle, fundos insidiosis fraudibus rapere, usuris multiplicantibus faenus augere. »*

³⁹³ Id. 6 : « *Quid non perpeti tales pro peccatis eiusmodi mereremur, cum iam pridem praemonuerit ac dixerit censura diuina : 'si dereliquerint legem meam et in iudiciis meis non ambulauerint, si iustificationes meas profanauerint et praecepta mea non obseruauerint, uisitabo in uirga facinora eorum et in flagellis delicta eorum ?* »

³⁹⁴ Cf. Ep. 20, passim.

Nous avons vu en effet que le Nouveau Testament ne contient aucune interdiction réelle contre les mariages mixtes.³⁹⁵ Alors ? – Celles de l'Ancien Testament. Là, vraiment, se trouvent plusieurs passages contre ce type d'unions. Une preuve ultérieure de ce que notre Cyprien prit l'interdiction dans l'AT, est que son autre œuvre où il parle des mariages mixtes, l'*Ad Quirinum testimoniorum libri*, pour renforcer l'interdiction de ces mariages, porte un beau groupe de passages vétérotestamentaires dans lesquels on retrouve vraiment la défense de ce type d'union. Cependant, l'examen de l'*Ad Quirinum* nous donnera la documentation du fait que Cyprien interprète les passages du Nouveau Testament cités plus haut comme se référant au mariage mixte, par conséquent, Cyprien pensait sûrement aux lois du NT aussi quand il parle des péchés commis par les mariages mixtes.

3.6.2. *Ad Quirinum testimoniorum libri*.

Comme il se clarifie par l'introduction même de l'œuvre, Quirinus demanda à Cyprien de lui écrire une lettre dans laquelle il explique les doctrines fondamentales de la chrétienté.³⁹⁶ Cyprien compose deux livres dans le premier desquels il démontre que le peuple de juif perdit la grâce de Dieu et que ce sont les chrétiens qui la reçurent à leur place ; dans le deuxième on trouve une christologie ; et ensuite, il ajoute un troisième – à la requête de Quirinus – où il développe les exigences morales fondamentales de la chrétienté (en 120 chapitres) en soutenant toutes les ordonnances par des passages bibliques. Dans l'énumération des préceptes il ne semble pas suivre d'ordre logique : son acheminement serait conditionné par ce qui lui vient à l'esprit. Ainsi, nous trouvons notre thème, celui des mariages mixtes, dans le 62^e chapitre, après ceux écrits sur les idoles, la concupiscence de l'estomac, la concupiscence des biens, et avant ceux traitant sur la prostitution, les choses charnelles et spirituelles, et des effets du baptême sur les péchés.

Dans le long 59^e chapitre, Cyprien démontre, avec de différents lieux scripturaires, que les idoles ne sont pas dieux, mais qu'ils sont des diables, ennemis du Dieu unique qui essayent de nous détourner de la voie de celui-ci. Peut-être comme une méthode possible de ces diables se présente celle de la concupiscence de l'estomac (60^e chapitre).³⁹⁷ Un autre mode possible de l'activité des démons peut être la concupiscence des biens. Ce chapitre

³⁹⁵ Cf. l'introduction de ce chapitre.

³⁹⁶ Cf. *Ad Quirinum, Liber I*. (pour le texte v. CSEL 3,1).

³⁹⁷ *Ad Quirinum* 3,60 : « *Ciborum nimiam concupiscentiam non adpetendam. Apud Esaiam : edamus et bibamus, cras enim moriemur. Non remittetur uobis peccatum istud, quoadusque moriamini. Item in Exodo : consedit populus manducare et bibere, et exsurrexit ludere. In epistula Pauli ad Corinthios I : cibus nos non commendat Deo : neque si manducauerimus, abundabimus, neque si non ederimus, egebimus. Et iterum : cum conuenitis ad manducandum, inuicem expectate. Si quis esurit, domi manducet, ut non in iudicium conueniatis. Item ad Romanos : non est regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in Spiritu sancto item in euangelio cata Iohannem : ego cibum habeo quem uos non nostis. Meus cibus est ut faciam uoluntatem eius qui me misit et perficiam opus eius.* »

fini par la phrase : la racine de tous les maux est la concupiscence (61^e chapitre).³⁹⁸ Et c'est probablement la concupiscence qui est basé sur les mariages mixtes et aussi sur les fondements scripturaires desquels Cyprien parle longuement dans le 62^e chapitre,³⁹⁹ en citant quatre lieux vétérotestamentaires, et trois néotestamentaires :

- a, de Tobit (*Tob* 4,12), il cite un commandement dans lequel l'homme doit choisir une femme de sa propre tribu ;⁴⁰⁰
- b, de la Genèse (*Gen* 24), où Abraham envoie un serviteur dans sa propre patrie pour qu'il en porte une femme à son fils ;⁴⁰¹
- c, d'Esdras (*Esd* 10,2) où les femmes non juives et les enfants nés d'elles doivent être abandonnés ;⁴⁰²
- d, du premier épître de Paul aux Corinthiens deux passages. L'un (*1 Cor* 7,39–40) où Paul parle des secondes noces après la mort du conjoint en disant « seulement dans le Seigneur » – on a déjà constaté que ce passage ne se réfère pas au cas des mariages mixtes qui soient les premiers mariages des gens ;⁴⁰³ l'autre (*1 Cor* 6,15–17) où il parle contre les relations sexuelles irrégulières (avec des prostituées) en affirmant que dans l'acte sexuel, les deux seront une seule chair : le chrétien dont la chair est déjà celle du Christ et la prostituée – avec cet acte, c'est la chair du Christ même qui est contaminée ; les deux, en ce qui concerne leur âme, restent

³⁹⁸ *Ad Quirinum* 3,61 : « Possidendi concupiscentiam et pecuniam non adpetendam. Apud Solomonem in Ecclesiastico : qui diligit argentum non satiabitur argento. Item in Parhoemiis : captans annonam maledictus in plebe est. Benedictio autem in eius capite est qui communicat. Apud Esaiam : uae qui coniungunt domum ad domum et agrum agro continuant, ut auferant proximi aliquid. Numquid habitabit soli super terram ? Item apud Sofoniam : aedificabunt domos et non inhabitabunt, et instituent uineas et non bibent uinum earum, quia prope est dies Domini. Item in euangelio cata Lucanum : quid enim prodest homini, lucrifacere totum mundum, se autem ipsum perdere ? Et iterum : dixit autem illi Deus : stulte, hac nocte expositulatur anima tua. Quae ergo parasti, cuius erunt ? Et iterum : commemorare quoniam percepisti bona in uita tua, Eleazar autem mala. Nunc hic rogatur, tu autem doles. In actis apostolorum : dixit autem Petrus ad eum : argentum quidem et aurum non est mihi : quod autem habeo hoc tibi do. In nomine Iesu Christi Nazarei ambula. Et adprehensa manu eius dextera excitauit eum. Item ad Timotheum I : nihil intulimus in hunc mundum, uerum nec auferre possumus. Habentes itaque exhibitionem et tegumentum his contenti sumus. Qui autem uolunt diuites fieri incidunt in temptationem et muscipula et desideria multa et nocentia quae mergunt hominem in perditionem et in interitum. Radix enim omnium malorum est cupiditas quam quidam adpetentes naufragauerunt a fide et inseruerunt se doloribus multis. »

³⁹⁹ *Ad Quirinum* 3,62 : « Matrimonium cum gentilibus non iungendum. »

⁴⁰⁰ *Ad Quirinum* 3,62 : « ...Apud Tobiam : uxorem accipe ex semine parentum tuorum et noli sumere alienam uxorem quae non est ex tribu parentum tuorum. »

⁴⁰¹ *Ad Quirinum* 3,62 : « ...Item in Genesi mittit puerum suum Abraham, ut de semine suo accipiat Rebecca filio eius Isaac. »

⁴⁰² *Ad Quirinum* 3,62 : « ...Item in Hesdra satis non fit Deo, cum uastarentur Iudaei, nisi alienigenas uxores cum filiis quoque, quos ex illis procreauerant, reliquissent. »

⁴⁰³ *Ad Quirinum* 3,62 : « ...In epistula Pauli ad Corinthios I : mulier uincta est, quamdiu uiuit uir eius. Si autem dormierit, liberata est : cui uolet nubat, tantum in Domino. Felicius autem erit, si sic permanserit. »

- deux, tandis que, dans un mariage contracté entre deux chrétiens, c'est l'âme aussi des conjoints, qui sera une⁴⁰⁴ ;
- e, du deuxième épître de Paul aux Corinthiens (2 Cor 6,14), où l'apôtre met en garde contre les relations avec les infidèles, en déclarant qu'aucune communauté ne peut pas subsister entre la justice et l'iniquité, entre la lumière et les ténèbres⁴⁰⁵ ;
- f, et enfin un passage de nouveau de l'Ancien Testament (1 Roi 11,4) où le cœur de Salomon fut détourné de Dieu par les femmes étrangères aux dieux étrangers⁴⁰⁶.

Après le chapitre des mariages mixtes, Cyprien continue par la fornication dont il affirme que par cela on pèche sur son propre corps (63^e chapitre).⁴⁰⁷ Du corps il arrive à la différence entre les choses charnelles et spirituelles : thème du chapitre suivant (64^e).⁴⁰⁸ Cependant les chrétiens ont déjà déposé tous les péchés et ils ne doivent plus être pécheurs parce que, autrement, ils n'arriveront pas au royaume de Dieu (65^e chapitre).⁴⁰⁹ Ensuite nous avons encore trois chapitres qui, tout en ayant un thème général, peuvent être mis en relation avec notre argument : la discipline de Dieu, représentée dans l'Église par l'enseignement des évêques (66^e chapitre),⁴¹⁰ une vaticination sur ce que la doctrine saine

⁴⁰⁴ *Ad Quirinum* 3,62 : « ...Item de hoc ipso ad Corinthios I : nescitis quia corpora uestra membra Christi sunt ? Auferens membra Christi faciam membra fornicariae ? Aut nescitis quia qui conglutinantur fornicariae unum corpus sunt ? Erunt enim duo in carne una. Qui autem se coniunxerint Domino unus spiritus sunt. »

⁴⁰⁵ *Ad Quirinum* 3,62 : « ...Item ad Corinthios II : nolite coniungi cum infidelibus. Quae autem participatio est iustitiae et iniquitati ? Aut quae communio est lumini ad tenebras ? »

⁴⁰⁶ *Ad Quirinum* 3,62 : « ...Item de Solomone in Basilion III : et auerterunt uxores alienigenae cor eius post deos suos. »

⁴⁰⁷ *Ad Quirinum* 3,63. « Grauius delictum esse fornicationis. In epistula Pauli ad Corinthios I : omne delictum quodcumque fecerit homo extra corpus est. Qui autem fornicatur in corpus suum peccat. »

⁴⁰⁸ *Ad Quirinum* 3,64 : « Quae sint carnalia quae mortem pariant et quae spiritalia quae ad uitam ducant. In epistula Pauli ad Galatas : caro concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem. Haec enim inuicem aduersantur sibi, ut non quae uultis ipsa faciatis. Manifesta autem sunt facta carnis, quae sunt adulteria fornicationes, immunditiae, spurcitiae, idolatriae, ueneficia, homicidia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, animositates, prouocationes, simultates, dissensiones, hereses, inuidiae, ebrietates, comisationes et his similia : qui talia agunt regnum Dei non possidebunt. Fructus autem spiritus est agape, gaudium, pax, magnanimitas, bonitas, fides, mansuetudo, continentia, castitas. Qui enim sunt Christi carnem crucifixerunt cum uitiis et concupiscentiis. »

⁴⁰⁹ *Ad Quirinum* 3,65 : « Omnia delicta in baptismo deponi. In epistulis Pauli ad Corinthios I : neque fornicarii neque idolis seruientes neque adulteri neque molles neque masculorum adpetitores neque fures neque fraudulentis neque ebriosi neque maledici neque raptores regnum Dei consequentur. Et haec quidam fuistis : sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine Domini Iesu Christi et in Spiritu Dei nostri. »

⁴¹⁰ *Ad Quirinum* 3,66 : « Disciplinam Dei in ecclesiasticis praeceptis obseruandam. Apud Hieremiam : et dabo uobis pastores secundum cor meum, et pascent uos pascentes cum disciplina. Item apud Solomonem in Parhoemiis : fili, ne neglexeris disciplinam Dei neque defeceris ab eo correptus. Quem enim diligit Deus, corripit. Item in Psalmo I : continete disciplinam, ne forte irascatur Dominus et pereatis a uia recta. Cum exarserit cito ira eius super uos, felices omnes qui in

sera dédaignée (67^e chapitre)⁴¹¹ et un commandement à éviter le commerce avec le chrétien qui vit sans ordre et non selon la tradition reçue par les évêques (68^e chapitre).⁴¹²

Il est certain qu'un tel rhéteur qu'était notre évêque ne se contenta pas de mettre un précepte après l'autre en ne faisant valoir aucun ordre voulu dans l'énumération. Mais alors quel est le message de cet enchaînement de thèmes avant et après celui des mariages mixtes ? – On déchiffre le suivant :

- 1, donné que Cyprien part des idoles, on peut être sûr que ce type de mariages vient d'eux et non de Dieu ;
- 2, il appartient au groupe des péchés de la concupiscence dans lequel on voit une certaine gradation : le plus petit est celui de l'estomac ;
- 3, un peu plus grande est déjà la concupiscence des biens, mais elle est toujours inférieure au crime des mariages mixtes ;
- 4, il est quand même plus petit de celui de la fornication au sens proprement dit du mot – même s'il y est identifié indirectement ;
- 5, tous ces péchés sont des choses charnelles qui conduisent à la mort (contre celles spirituelles conduisant à la vie) ;
- 6, et les chrétiens en déposant les péchés dans le baptême, ne doivent pas en commettre de plus, parce que p. ex. les *fornicarii* (auxquels les gens contractant des mariages mixtes ont été identifiés) n'auront pas le royaume céleste ;
- 7, ils doivent suivre les préceptes des évêques, représentants de Dieu sur la terre ;
- 8, même s'il est certain (on sait d'une vaticination) que ces préceptes ne seront pas accomplis par tous ;
- 9, mais à un bon chrétien, il faut éviter la société et le commerce des personnes qui n'obéissent pas à Dieu.

On pourrait nous opposer que notre argumentation est erronée par le fait que le thème des mariages mixtes ne constituait pas le centre de ces points. Et on aurait raison de parler ainsi : les mariages mixtes ne sont pas au centre de l'argumentation d'ici. – Mais si l'on se souvient encore des péchés énumérés par Cyprien comme causes des persécutions (concupiscence des biens, inaptitude des dirigeants de l'Église, mensonges dans les mots et dans les actions, mariages mixtes et inobéissance aux évêques, même si indignes), on voit que des cinq accusations trois sont énumérées ici, dont un était constitué par les mariages

eum confidunt. Item in Psalmo XLVIII : peccatori autem dicit Deus : ad quid exponis iustificationes meas et adsumis testamentum meum per os tuum ? Tu autem odisti disciplinam et abiecasti sermones meos retro. Item in Sapientia : disciplinam qui abicit infelix est. »

⁴¹¹ *Ad Quirinum* 3,67 : « Praedictum quod disciplinam sanam aspernaturi essent. Paulus ad Timotheum II : erit tempus, quando sanam doctrinam non sustinebunt, sed secundum sua desideria coaceruabunt sibi magistros prurientes in audiendo scalpentes aures. Et a ueritate quidem auditum auertent, ad fabulas autem conuertentur. »

⁴¹² *Ad Quirinum* 3,68 : « Recedendum ab eo qui inordinate et contra disciplinam uiuat. In epistulis Pauli ad Thessalonicenses : praecipimus autem uobis in nomine Domini Iesu Christi, ut discedatis ab omnibus fratribus ambulanti in inordinate et non secundum traditionem quam acceperunt a nobis. Item in Psalmo XLVIII : si uideras furem, concurrebas ei et inter moechos particulam tuam ponebas. »

mixtes : signe univoque que ce problème avait suscité de graves questions à notre évêque⁴¹³.

Quel est donc le problème de Cyprien alors avec les mariages mixtes ? – A côté de la violation prétendue des lois de Dieu,⁴¹⁴ comme cela peut être conjecturé par les exemples vétérotestamentaires, les comparses non chrétiennes peuvent détourner le cœur des fidèles de Dieu durant les persécutions et en d'autres occasions également – risque qui, dans un empire romain à cet époque encore païen, se montrait vraiment assez grand.⁴¹⁵ On peut encore ajouter que les mariages mixtes étaient regardés par l'évêque comme signe de cette décadence morale.⁴¹⁶ Cependant, on ne sait pas dire, avec sûreté, à partir de ces textes si « la pollution de la chair du Christ et de celle des chrétiens par ces mariages au mode de la fornication », en elle-même, lui causait des problèmes ou si c'était seulement une formulation du danger mentionné plus haut.⁴¹⁷

Il est intéressant de voir que, à partir des textes de Cyprien, on ne puisse pas conclure à la qualité sexuelle des unions : on ne sait pas si les hommes ou les femmes de ces unions plutôt étaient chrétiens⁴¹⁸ – contrairement p. ex. à Tertullien. Il est en même temps clair qu'il ne visait que les païens concernant du mariage mixte : il n'avait probablement d'autres exemples négatifs sur lesquels réagir que les mariages contractés avec des païens.

En ce qui concerne la citation de 2 Cor 6,14, il doit être remarqué que la version latine de Cyprien ne contient pas la même phrase que p. ex. la nôtre d'aujourd'hui : dans celle-ci on lit *nolite iugum ducere*, tandis que dans celle-là *nolite coniungi*.⁴¹⁹ Et il est vrai que le verbe latin *coniungo* est utilisé pour les mariages, mais en ce qui concerne les racines des deux expressions, elles reproduisent exactement la même notion : *iugum ducere cum aliquo* et *coniungi cum aliquo* diffèrent, l'une de l'autre seulement au moment précis de l'activité. La première parle d'un processus, alors que la seconde du début de ce processus. Il est, en effet, vrai que la première semble être plus générale, mais les deux peuvent se référer au mariage. D'autre part, il doit être admis que si le *coniungi* pour Cyprien avait signifié

⁴¹³ Cf. l'argumentation de J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 41 selon laquelle le fait que les mariages mixtes sont énumérés parmi de tels péchés qui se réalisaient sûrement fréquemment montre que ce type de mariages était fréquent, lui aussi.

⁴¹⁴ Cf. plus haut.

⁴¹⁵ Cf. J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 42.

⁴¹⁶ Cf. J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 44.

⁴¹⁷ Contrairement à J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 44.

⁴¹⁸ Cf. p. ex. J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 43, n. 11 ; J. KÖHNE, *Über die Mischehen in den ersten christlichen Zeiten : die allmähliche Zunahme der Ehen zwischen Christen und Heiden*, p. 345.

⁴¹⁹ Cf. J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 43.

exclusivement le mariage, peut-être n'aurait-il pas mis les citations de *1 Cor* au chapitre, tout en voyant que, à côté d'un passage scripturaire « parfait », il est inutile, et de plus, peut-être nocif de mettre de telles citations qui, pour dire vrai, ne parlent pas de notre thème.

Concernant le thème de l'utilisation des passages bibliques, il est intéressant d'observer le manque du *1 Cor* 7, 12–16 : cependant ce manque peut sembler logique aussi en tant qu'il n'interdit pas les mariages mixtes, on pourrait seulement en déduire une interdiction indirecte. Étant donné donc que Cyprien n'a pas l'intention d'expliquer aussi les versets bibliques, il y renonce et conçoit des phrases univoques, comme celles du *1 Cor* 7,39 et de l'*AT*. Il y a un autre trait tout à fait particulier dans les passages bibliques, c'est la citation explicite du *1 Cor* 6,15–17 – ce passage, directement, n'a été et ne sera jamais pris en considération par les auteurs anciens dans la « guerre » contre les mariages mixtes.

Dans la question de la tractation des mariages mixtes de la part de Cyprien, le plus que l'on puisse affirmer est que notre auteur, en mettant ce type de noces dans la catégorie des péchés de la concupiscence et en se servant plusieurs fois du mot *fornicatio* et de ses dérivés, même s'il ne s'en identifie pas, il s'en rapproche. – Cependant à l'invalidité de ces mariages, il n'y pense pas du tout.⁴²⁰

Il se pose la question de la dépendance de notre auteur de Tertullien : la réponse est sûre. On sait bien que, selon le récit de Jérôme,⁴²¹ Cyprien lisait tous les jours son maître, Tertullien ; et si l'on compare les œuvres des deux, on trouve que la dépendance est presque littérale :⁴²²

Tertullien – « *minus membra Christi cum membris adulterae commiscet ?* »

Cyprien – « *prostituere gentilibus membra Christi.* »

Il se peut cependant que le choix de Cyprien ne fut pas influencé exclusivement par « le maître », mais également par le *1 Cor* 6,15–17 (« *nescitis quia corpora uestra membra Christi sunt ? Auferens membra Christi faciam membra fornicariae ? ...* ») où on retrouve également le concept de l'union des membres du Christ avec ceux de la prostituée. De plus, le choix du mot de l'adultère par Tertullien (qui ne se retrouve pas dans l'épître) dépose pour une dépendance, en ce qui concerne le contenu, de Cyprien par rapport à Paul, alors que la formulation et la pensée même se ramènent à Tertullien : dans la dernière analyse, la dépendance paraît donc plus grande pour Tertullien que pour Paul.

⁴²⁰ Tant plus que sur le mariage, en général, Cyprien ne dit pas beaucoup dans ses écrits. Tout ce qu'il affirme se réfère à l'Église, et est formulé du point de vue de l'ecclésiologie (v. p. ex. *Ep.* 52,1) ; cf. G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, pp. 183–186.

⁴²¹ *De viris illustribus* 53.

⁴²² Cf. J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 41.

Cependant, sur le thème de la dépendance de Tertullien, il se pose la question de savoir si Cyprien connaissait vraiment si bien son maître, pourquoi il ne cite et ne répète pas ses pensées plus fidèlement à l'original et pourquoi il laisse tomber les nombreux arguments de l'auteur rigoriste ? – Peut-être cette dépendance littérale (dont on parlait ci-haut) n'est-elle donc pas due à Tertullien, mais plutôt à Paul ? – On ne sait pas. Mais il y a un point de vue qui doit être respecté : c'est que la distance du temps et du lieu entre les deux auteurs est si petite que Cyprien pouvait considérer comme inutile de répéter tous les mots de son maître tels qu'ils étaient formulés (d'autant plus que ces oeuvres étaient encore probablement accessibles dans l'église africaine du temps),⁴²³ mais préférer mettre en relief des observations ultérieures qui n'étaient pas présentes chez Tertullien, comme p. ex. la différence entre les mariages considérés comme *stupra* par Tertullien, et le fait que Cyprien les rapproche plutôt des fornications, ou le danger de la chute au cours des persécutions qui est absent chez Tertullien. Ainsi peut-on s'imaginer une telle situation dans laquelle l'évêque carthaginois ne visait qu'à compléter le tableau esquissé par son maître.

Pour résumer donc les affirmations de Cyprien : dans sa première oeuvre, en énumérant les causes de la décadence morale qui dirigeaient à la grande persécution, il nomme les mariages mixtes comme par lesquels on prostitue les membres du Christ ; dans la seconde, en voulant donner une image sur l'enseignement chrétien de la morale, il met ces mariages dans la catégorie des péchés de la concupiscence, en les rapprochant de celui de la fornication, et en les qualifiant, implicitement comme des actes de prostitution spirituelle ou de prostitution de l'âme.

⁴²³ Même après que le maître avait quitté l'Église pour les montanistes.

3.7. Le concile d'Elvire.

C'est après Cyprien et probablement avant Zénon, l'auteur que nous allons examiner, qu'ont eu lieu les trois anciens conciles qui, datant tous de la période précédant la publication de la loi *CTh* 3,7,2,⁴²⁴ doivent être pris en examen dans ce travail parce qu'ils décrétaient quelque chose sur le problème des mariages mixtes.

Une des questions importantes traitées lors du concile d'Elvire datant du début du IV^e siècle⁴²⁵ était celle des mariages mixtes contractés par des hommes non-chrétiens avec des filles chrétiennes : ces hommes non chrétiens – au témoignage du concile – peuvent être païens, juifs ou hérétiques :⁴²⁶

Le 15^e-16^e canon : « *A cause de l'abondance des filles, les vierges chrétiennes ne doivent pas être données en mariage à des païens, pour que l'âge en pleine fleur ne soit pas venu à l'adultère de l'âme ; à des*

⁴²⁴ Pour le problème de la datation de ces trois conciles, v. plus bas.

⁴²⁵ Sur ce point, il faut parler du problème de l'unité des canons d'Elvire. Il y a, en effet, des érudits selon lesquels ces canons furent vraiment décrétés au cours d'un concile unique, en général mis au début du 4^e siècle. Pour cette position cf. p. ex. K. J. von HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles*, vol. I, p. 1 ; Z. GARCIA VILLADA, *Historia eclesiástica de España*, vol. I,1, p. 301 ; J. GAUDEMET, *Elvire*, cc. 317–348 ; J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona–Madrid 1963, passim ; E. GRIFFE, *Le concile d'Elvire et les origines du célibat ecclésiastique*, pp. 123–127 ; M. SOTOMAYOR Y MUÑOZ, *La Iglesia en la España Romana*, pp. 82–83 ; RAMOS-LISSON, *En torno a la autenticidad de algunos cánones del concilio de Elvira*, pp. 181–186 ; ID., *Die hispanischen Konzilien*, p. 3 ; M. SOTOMAYOR, *Las actas del concilio de Elvira. Estado de la cuestión*, p. 266 ; C. DEL VALLE RODRIGUEZ, *El concilio de Elvira, in La controversia judeocristiana en España desde los orígenes hasta el siglo XIII.*, p. 13. Selon d'autres, par contre, on doit considérer plutôt ces canons comme une collection de canons attribuables à plusieurs conciles du 4^e siècle : cf. p. ex. C. S. BERARDI, *Gratiani canones genuini ab apocryphis discreti*, vol. I, p. 24 ; M. MOLKENBUHR, *Dissertatio critica de Concilio Trullano, Eliberitano, etc.*, cité en K. J. von HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles*, vol. I/1, p. 214 ; M. MEIGNE, *Concile ou collection d'Elvire ?*, 361–387 ; R. GRAYSON, *Dix ans de recherches sur les origines du célibat ecclésiastique*, pp. 157–185 ; J. SUPERBIOLA MARTINEZ, *Nuevos concilios hispano-romanos de los siglos III y IV. La colección de Elvira* ; G. FERNANDEZ, *Recensione su Superbiola Martínez : Nuevos concilios...*, p. 400 ; J. P. VILELLA – E. BARREDA, *Los cánones de la Hispania atribuidos a un concilio iberitano*, pp. 567–568. Sans vouloir entrer dans les détails du débat, je dois rendre claire qu'il est presque égal quelle solution on accepte à propos, donné que tous les canons analysés dans ce travail (sur le canon 67 qui appartiendrait à un autre groupe cf. plus bas) appartiennent au groupe nommé par ceux-ci comme canons d'Elvire proprement dits, c'est-à-dire selon les deux positions, les 15–17^e canons furent sûrement décrétés à Elvire, environ au début du 4^e siècle.

Donné, en effet, les doutes exprimés par les chercheurs sur l'unité des canons, il faut tenir compte des limitations causées par cette circonstance dans l'analyse : on ne peut pas recevoir des éléments d'interprétation de la collection entière et on ne peut pas tirer d'arguments de leur « unité. »

⁴²⁶ Les textes des canons sont cités selon l'édition critique de G. MARTINEZ DIEZ – F. RODRIGUEZ, *Concilios Galos, Concilios Hispanos : primera parte*, p. 247.

*hérétiques, s'ils ne veulent pas retourner à l'Église catholique, les filles catholiques ne doivent pas être données à eux non plus ; mais il ne faut les donner ni à des juifs, ni à des hérétiques, parce qu'il ne peut y avoir aucune communauté entre un fidèle et un incroyant. Si les parents agissaient contre cette interdiction, ils doivent être excommuniés pour la durée de cinq ans. »*⁴²⁷

Le 17^e canon : « Si quelqu'un, le cas échéant, fait épouser sa fille à un prêtre des idoles, il faut qu'ils ne reçoivent la communion à la fin de leur vie non plus. »⁴²⁸

Le 67^e canon : « Il faut interdire qu'une chrétienne ou une catéchumène ait des hommes comatos ou cenorarios. Qui le fait, soit excommunié. »⁴²⁹

3.7.1. Le 15^e-16^e canon.

En ce qui concerne le premier canon, il faut parler de la question de son unité : ce canon a été conservé dans les manuscrits comme deux canons séparés : il y a quatre ans,⁴³⁰ j'ai essayé de montrer que les deux, à l'origine, formaient un seul. Sur cette question, qui a déjà été traitée précédemment, je me borne à résumer les problèmes d'interprétation venant de sa division, ainsi que les conséquences d'explication de sa réunification.

⁴²⁷ « *Propter copiam puellarum gentilibus minime in matrimonium dandae sunt virgines Christianae, ne aetas in flore tumens in adulterio animae resolvatur ; haereticis si se transferre noluerint ad ecclesiam catholicam, nec ipsis catholicas dandas esse puellas ; sed neque Iudaeis, neque haereticis dare placuit eo quod nulla possit esse societas fidei cum infidele. Si contra interdictum fecerint parentes, abstinere per quinquennium placet.* » Quelques auteurs proposent de substituer le mot *haereticis* – selon J. GAUDEMET, *Elvire*, c. 331 : « non sans raison », suivant A. DEL CASTILLO, *Los impedimentos para el matrimonio con paganos en el concilio de Elbira*, p. 333 par contre « sin dar ninguna razón para ello » – à ce « *haereticis* » le mot « *schismaticis* » : ainsi la phrase semblerait plus logique. Pour une possibilité ultérieure cf. encore H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law: Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 85, n. 89 : « I wonder, however, if canon 16 should be read as a symmetrical prohibition, taking the first part to refer to both heretics and Jews who, unless willing to convert, could not marry catholic woman, while the second sentence prohibits marriage between Jewish and heretic women and catholic males. Thus the full canon would have read : '*haeretici et Iudaei si... ; sed neque Iudaeis neque haereticis dare placuit...* » En étant un fait concerté que après la conversion les adeptes nouveaux de la foi sont considérés comme de chrétiens à plein droit, cette proposition de correction n'ajoute rien au sens du décret. Nous, en effet, restons chez la version de « *haereticis* », en étant d'accord sur la solution de Vilella – Barreda, p. 572.

⁴²⁸ « *Si qui forte sacerdotibus idolorum filias suas iunxerint, placuit nec in finem eis dandam esse communionem.* »

⁴²⁹ « *Prohibendum ne qua fidelis vel catechumina aut comatos aut viros cenorarios habeant. Quaecumque hoc fecerint a communione arceantur.* » Même si ce canon – selon quelques chercheurs – n'appartient pas au groupe des canons proprement dits d'Elvire, et même s'il ne semble pas, à la première vue, parler du thème des mariages mixtes, on doit quand même le prendre ici en examen en tant qu'il y a qui l'analysent comme un canon interdisant les mariages mixtes ; cf. plus bas.

⁴³⁰ L. ODOBINA, *Ancora sul divieto dei matrimoni misti al concilio di Elvira*, pp. 581–588.

En ayant pris le canon divisé, le concile aurait fait une discrimination parmi les différents groupes, car il ne sanctionne pas le mariage mixte avec un païen, alors que si la fille chrétienne épouse un hérétique ou un juif, ses parents seraient exclus pour cinq ans de la communauté chrétienne. Selon l'explication des chercheurs, on aurait donc été témoin d'une discrimination positive envers les païens.⁴³¹

Dans les études traitant le problème, on explique cette discrimination de deux façons :

– la première explication part de l'hypothèse que la religion païenne, au temps du concile, était déjà en décadence, et par conséquent, les maris païens devaient avoir une plus grande tolérance à l'égard de la religion de leur femme que les maris hérétiques ou juifs auraient pu. Donc si la tolérance est plus grande, il y a un danger moins grave pour la foi de la partie chrétienne, et avec cela, il y a une plus grande chance pour que le mari n'empêche pas l'éducation chrétienne des enfants nés de ce mariage pour ne pas parler de la possibilité plus grande de la conversion du mari.

– L'autre explication part de la proportion supposée du nombre des païens par rapport aux hérétiques et aux juifs : beaucoup plus de gens suivaient le paganisme et non le judaïsme ou une forme hérétique du christianisme, on pourrait émettre l'hypothèse qu'il y avait plus de mariages mixtes avec un païen qu'avec un juif ou hérétique. La sévérité moins grande à l'égard des mariages avec les païens serait due au nombre plus grand de ce type de mariages.

Ces deux interprétations prennent le 15^e canon comme plutôt un conseil : en effet, le canon en lui-même ne contient aucune sanction.⁴³²

En ce qui concerne la première explication, on doit observer que de la décadence du paganisme, il ne faut pas encore conclure à un danger moins grand pour la partie chrétienne d'un mariage mixte avec un païen, étant donné que cette religion était celle de l'État, c'est pourquoi l'indifférence éventuelle du mari pouvait être compensée par la force obligatoire de l'État – fait qui, en revanche, manquait pour les deux autres groupes.

Mais il y a deux autres problèmes avec les explications ci-dessus.

⁴³¹ Cf. p. ex. K. WEINZIERL, *Die Gesetzgebung der Kirche über die religiös gemischte Ehe von ihren Anfängen bis zum neuen kirchlichen Gesetzbuch*, p. 223 ; P. MAHFOUD, *Les mariages mixtes : étude historico-canonique*, p. 88 : « Notons que ces canons sont plus sévères pour les juifs et les hérétiques, que pour les païens. »

⁴³² K. J. VON HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles*, vol. I/1, p. 231 ; K. WEINZIERL, *Die Gesetzgebung der Kirche über die religiös gemischte Ehe von ihren Anfängen bis zum neuen kirchlichen Gesetzbuch*, p. 223 ; P. LOMBARDIA, *Los matrimonios mixtos en el concilio de Elvira*, p. 546 ; J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 42 ; J. GAUDEMET, *Elvire*, col. 331 ; G. TOMKO, *Matrimoni misti*, p. 43 ; R. CACITTI, *L'etica sessuale nella canonistica del III secolo*, p. 110 ; A. MONTAN, *Alle origini della disciplina matrimoniale canonica*, p. 164, n. 59 ; A. M. RABELLO, *Il problema fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV–VI secolo)*, p. 214.

Si les pères du concile considèrent les mariages entre une chrétienne et un païen vraiment pour dangereux, on ne comprend pas pourquoi ils ne nomment que ceux contractés entre une chrétienne et un hérétique ou juif comme « adultère de l'âme ». ⁴³³ L'autre problème est que, dans ce cas, les canons ne nomment pour infidèles les païens que les hérétiques et les juifs. C'est d'autant plus curieux que le 2 *Cor* 6,14–15 nomme infidèles p. ex. les adeptes de Baal et les idolâtres, ou, selon le langage chrétien de l'époque, les païens.

Ces explications ne me paraissaient pas satisfaisantes, j'ai proposé de réunir les deux canons. Ainsi :

- 1, les païens seront également nommés comme infidèles, par conséquent, la sanction touche les païens aussi.
- 2, Le texte du 15^e canon se sert du mot : « *minime* », et non le « *non*. » En attribuant une signification à ce choix, et en connaissant les nuances de celui-là, on a l'impression que les pères ne voulaient pas exprimer une interdiction simple avec l'emploi de « *minime* » : ce mot, en effet, a, selon Forcellini, ou un sens comparatif ou un sens plus fort d'un simple « *non* » ou « *nequaquam* ». ⁴³⁴ Selon l'oeuvre de Rodriguez sur le lexique des conciles visigothes, ⁴³⁵ le « *minime* », dans le langage de ces conciles signifie « de ningún modo » : c'est soutenu, d'ailleurs, par les exemples à retrouver dans les autres canons du concile. ⁴³⁶ Les trois significations expriment, en revanche, qu'il y a différents degrés dans les interdictions – même si ces différences ne figurent pas explicitement dans les sanctions aussi. Si l'on applique la signification comparative à la phrase en question, il faut avoir une

⁴³³ C'est sur ce point qu'il faut parler de la thèse de J. P. VILELLA – E. BARREDA, *Los cánones de la Hispania atribuidos a un concilio iliberritano*, passim, selon laquelle il faudrait supposer des interpolations presque dans tous les canons, ainsi dans celui-ci aussi : selon eux, justement notre point de départ, le « *ne aetas in flore tumens in adulterio animae resolvatur* » serait l'effet d'une activité d'interpolation : cette thèse semble mettre en ruine toute notre argumentation. Cependant indépendamment de l'examen de la correcteté de cette thèse des érudits espagnols, même si donc on accepte leur thèse, elle ne contredit pas à la réunification des canons : partant de la supposition très probable que ces interpolations (dont on parle) ont été insérées logiquement dans les textes, on doit admettre que, à l'époque de ces insertions, le canon était encore un, et il n'a été divisé que successivement.

⁴³⁴ E. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, vol. III, p. 584 : « 1. *Generatim est idem ac minimum, minus quam ceteri : et non tam ad negandum, quam ad maxime minuendum pertinet : continet enim comparisonem...* 2. *Speciatim, saepe ad negandum pertinet, et maiorem habet vim, quam non, nequaquam...* »

⁴³⁵ J. M. RODRIGUEZ, *Lexico de los Concilios Visigoticos de Toledo*, vol. II, p. 419.

⁴³⁶ Cf. p. ex. le 24^e canon : « *Omnes qui in peregre fuerint baptizati, eo quod eorum minime sit cognita vita, placuit ad clerum non esse promovendos in alienis provinciis.* », le 51^e : « *Ex omni haerese fidelis si venerit, minime est ad clerum promovendus. Vel si qui sunt in praeteritum ordinati, sine dubio deponantur.* » et le 53^e : « *Placuit cunctis ut ab eo episcopo quis recipiat communionem a quo abstinens in crimine aliquo quis fuerit. Quod si alius episcopus praesumpserit eum admitti, illo adhuc minime faciente vel consentiente a quo fuerat communione privatus, sciat se huiusmodi causas inter fratres esse cum status sui periculo praestaturum...* »

autre interdiction aussi en comparaison de laquelle on regagne ce sens comparatif : cette prohibition se retrouve donc justement dans la proposition suivante : « *haeretici ... nec ipsi...* », au sens de laquelle, les païens, au moins théoriquement, étaient mis sous une défense plus grande que p. ex. les hérétiques. En premier lieu, donc, les pères de l'Église mettent en garde les chrétiennes contre les païens, et ils ne parlent qu'accessoirement des mariages à contracter avec un hérétique ou juif. Il semble donc que le motif primaire du canon pouvait être plutôt le grand nombre des mariages mixtes entre les chrétiennes et les païens, et qu'il parle des hérétiques et des juifs seulement pour donner une réglementation globale au problème.

- 3, Avec cette réunification, le mot « *nec* » à retrouver originellement dans le 16^e canon regagne un sens plus correct : il relie les païens, d'une part, et de l'autre, les hérétiques et les juifs.⁴³⁷ Ce « *nec* » rend tout à fait clair que l'interdiction – au moins dans la pratique – se réfère de la même façon aux mariages à contracter

⁴³⁷ Ce est interprété comme résultat d'une activité d'interpolation par J. P. VILELLA – E. BARREDA, *Los cánones de la Hispania atribuidos a un concilio iliberritano*, 561, et comme tel, est éliminé de leur texte : cependant cette démarche ne peut être soutenue par aucun argument de critique textuaire. Aucune version de l'édition critique n'omet le « *nec* » (une seule version y substitue un « *ne* », mais cette substitution ne change pas le sens du canon), et toutes les versions du texte fournissent un sens complet avec le « *nec* », par conséquent, de ce point de vue, on ne verrait aucun besoin de l'omission de la particule. Et bien que nos chercheurs se refont à la répétition inutile, à la redondance comme à une base logique, qui aurait lieu par rapport aux hérétiques, mais il n'est absolument pas sûr que la double mention du groupe des hérétiques devrait être interprétée comme une redondance, parce que le groupe des hérétiques figure dans de différents contextes au cours de la double mention. La conjonction « *sed* » du début de la phrase suivante est pareillement utilisée par eux pour soutenir leur version textuelle : dont le sens opposé serait laissé oublié avec le maintien du « *nec* », et bien que le « *sed* » regagnerait vraiment son sens dans leur version (c'est-à-dire avec l'omission du « *nec* »), mais ce « *nec* » est difficilement omissible au sens des observations précédentes. Cependant cette solution serait appuyée par le fait que la version contenue dans l'Épître, l'autre source des canons citant les interdictions dans une forme abrégée, donne la même position en tant qu'elle interdit aux hérétiques revenant à l'Église catholique, en examinant la question de l'autre côté du problème, de faire marier leurs filles à des juifs ou païens : *heretici si conversi fuerint filias si dederint iudeis vel hereticis quinque annos peniteant*.

Il n'est pas sûr quand même que le « *sed* » ne pourrait être interprété bien dans la version de l'édition critique de Martínez-Díez – Rodríguez : la conjonction « *sed* », exprimant le sens opposé, serait utilisé avec le but de rendre manifeste la vigueur de l'interdiction regardant non seulement les païens et les hérétiques, mais également les juifs, et que, par conséquent, l'union matrimoniale avec eux est de la même façon interdite qu'avec les hérétiques.

Une solution ultérieure pour le problème du « *sed* » pourrait être la substitution de « *voluerint* » (contenu par presque la moitié des codes) à « *noluerint* » : dans ce cas aussi, la redondance finirait (puisque les pères conciliaires réagiraient à la catégorie des hérétiques qui veulent retourner au catholicisme, et ils viendraient aux juifs et aux hérétiques seulement après) – ainsi le « *sed* » aussi regagnerait son sens opposé.

Au cas de l'admission de la première solution (la version proposée par Vilella – Barreda aussi) l'argument basé sur le sens du « *nec* » disparaît, tandis qu'il continue à valoir chez les deux autres variations.

avec les païens, hérétiques et juifs. Si, par contre, il s'agissait de deux canons séparés, l'emploi couplé de la négation serait incompréhensible.

- 4, Le fait que le canon ne parle de l'adultère de l'âme qu'à l'égard des païens se comprend très bien si l'on accepte donc que les pères du concile partaient du problème des mariages des païens. Cette fréquence plus grande pouvait vraiment être décisive dans la démarche des pères, mais non au sens qu'ils ne sanctionnent pas ces mariages, mais que ces mariages étaient à l'origine de la formulation du canon.
- 5, Avec la réunification, notre canon s'insère mieux parmi les autres : ils n'en ont qu'un seul (79 (ou 20)) qui ne sanctionne pas le comportement défendu. Ensuite, si notre canon devait être interprété seulement comme un conseil, on devrait répondre à la question aussi de savoir pourquoi les pères d'Arles rendirent plus sévère l'appréciation de ces mariages, quand ils punissent, au lieu de le déconseiller par une excommunication d'un certain temps, les filles contractant un tel mariage avec un païen.

En ce concerne encore ce canon, il y a des chercheurs⁴³⁸ qui le mettent en relation avec la loi de Constance, publiée en 339 (CTh 16,8,6) : on aurait alors une identification des motifs du concile et de l'empereur. FALCHI,⁴³⁹ en revanche, a montré qu'il fallait refuser toute sorte d'interprétation religieuse pour cette loi, on doit refuser également ces tentatives de comparaison entre la loi et notre canon aussi.

3.6.2. Le 17^e canon.

Dans le cas du 17^e canon, on a un problème sûrement inférieur pour le nombre des fidèles intéressés : ici, en revanche, le canon sanctionne plus sévèrement : cette sévérité peut être le signe de la rareté de ces cas aussi (cf. dans ce sens l'emploi du mot : « forte »),⁴⁴⁰ alors que le motif peut être retrouvé dans le scandale et le risque de danger pour la foi de la partie chrétienne, ainsi que son devoir d'assister avec son mari aux cérémonies païennes.⁴⁴¹

⁴³⁸ Cf. p. ex. J. GAUDEMET, *Elvire*, c. 331, G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, p. 290, n. 47 ; R. CI. GEREST, *Mistero e problemi del matrimonio nei primi cinque secoli della Chiesa*, p. 45 ; v : V. MONACHINO, *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV*, p. 190 ; D. D.TETTAMANZI, *Valori cristiani del matrimonio nel pensiero di s. Ambrogio*, p. 458, n. 37 ; A. M. RABELLO, *Il problema fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV-VI secolo)*, pp. 214-216 ; C. SEBIOGO, *De Sancti Ambrosii influxu in iure matrimoniali eiusque doctrina de familia Christiana*, p. 27, n. 39 ; P. P. LAURENCE, *Jérôme et le nouveau modèle féminin*, p. 321, n. 85.

⁴³⁹ G. L. FALCHI, *La legislazione imperiale circa i matrimoni misti fra cristiani ed ebrei nel V secolo*, p. 211. Sur la loi cf. encore dans le chapitre d'introduction.

⁴⁴⁰ Cf. p. ex : K. J. VON HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles*, vol. I,1 p. 163, P. LOMBARDIA, *Los matrimonios mixtos en el concilio de Elvira*, p. 546.

⁴⁴¹ Selon P. LOMBARDIA, *Los matrimonios mixtos en el concilio de Elvira*, p. 546, la sévérité de la prohibition est due au fait que la cérémonie matrimoniale d'un prêtre païen ne pouvait pas avoir lieu – au sens des *Institutiones* de Gaius – sans le rite païen de la « *confarreatio*. » J. GAUDEMET, *Elvire*, c. 328 n'est pas d'accord sur cette interprétation en tant qu'il pense que ce rite soit

Cependant, on doit observer qu'à l'époque du concile, les pères ne pouvaient pas s'imaginer de déclarer nul le mariage qui n'obéissait pas à leurs règles – l'Église n'ayant pas encore un droit total sur ce terrain et qui, ainsi, devait insérer dans un certain sens sa législation dans celle de l'État. Son activité législative pouvait avoir seulement le but de déconseiller les fidèles de contracter tel ou tel mariage et au cas où ils en contractaient un quand même, de qualifier cette conduite comme non convenable du point de vue de l'Église.⁴⁴²

Cette sévérité envers les prêtres païens est visible même dans les canons regardant les conditions de l'accès au baptême. Alors que pour un simple païen qui voulait se faire baptiser, le temps prescrit était de deux ans, au sens du 4^e canon, pour les ex-prêtres trois.⁴⁴³

3.7.3. Le 67^e canon.

Le 67^e canon⁴⁴⁴ pose la question de savoir ce que les pères pensaient exactement en formulant ainsi l'interdiction : « *Il faut interdire qu'une chrétienne ou une catéchumène ait des hommes comatos ou cenorios. Qui le fait, soit excommunié.* »

Hefele – Leclercq,⁴⁴⁵ tout en présentant l'autre version du texte dans lequel on trouve, à la place de « *comatos* » et « *cenorios* », « *comicos* » et « *scenicos* », en ajoutant qu'il s'agissait probablement d'une erreur des copistes qui, ne comprenant plus ces mots originels, y en ont substitué d'autres, et référant, faussement, toute la prohibition aux mariages,⁴⁴⁶ dépose pour une identification des *comati* comme des hommes ayant une longue chevelure et des *cinerari* comme coiffeurs, c'est-à-dire qui faisaient chauffer dans la cendre le fer à friser. Selon cette version, donc, l'interdiction ne se dirigerait pas tant contre un type de mariage à contracter avec un acteur, métier tenu méprisable et ensuite défendu dans l'Église ancienne, mais plutôt contre un emploi sexuel de ces « esclaves étrangers et

obligatoire seulement pour les trois grands *flamines* et non pour tous les prêtres païens. Cf. au même sens A. MONTAN, *Alle origini della disciplina matrimoniale canonica*, p. 165, ainsi que A. DEL CASTILLO, *Los impedimentos para el matrimonio con paganos en el concilio de Elbira*, p. 336, qui ajoute que déjà le mariage avec les païens était malvu par les pères : *a fortiori* le peut être celui avec leur dirigeants.

⁴⁴² Cf. dans ce sens P. LOMBARDIA, *Los matrimonios mixtos en el concilio de Elvira*, p. 555, A. DEL CASTILLO, *Los impedimentos para el matrimonio con paganos en el concilio de Elbira*, p. 330–331, etc.

⁴⁴³ Cf. J. ORLANDIS – D. RAMOS-LISSON, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*, p. 10.

⁴⁴⁴ Même si ce canon selon l'opinion des chercheurs « collectionnistes » n'appartient pas aux décrets du concile d'Elvire, on doit le prendre en examen parce que selon certains, il y appartient et il parle de notre thème.

⁴⁴⁵ K. J. VON HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles*, vol. I, p. 257–258.

⁴⁴⁶ Cf. dans ce sens p. ex. P. LOMBARDIA, *Los matrimonios mixtos en el concilio de Elvira*, p. 548 et J. ORLANDIS – D. RAMOS-LISSON, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*, p. 25, p. 98.

surtout des coiffeurs, qui servaient non seulement à leur besoins de luxe, mais à la satisfaction secrète de leur passion ».⁴⁴⁷

Selon Lombardía,⁴⁴⁸ en revanche, les personnes visées sont païennes, et ainsi, dans ce canon, selon la norme générale, établie dans le 15^e canon, on aurait une prohibition spéciale, comme à propos des prêtres païens aussi dans le 17^e. A ce mode d'interprétation, on pourrait opposer que, dans l'hypothèse d'un seul concile, s'il s'agissait d'une prohibition spéciale avec en vue les mariages mixtes des païens, le canon se trouverait probablement plus avant, c'est-à-dire avec d'autres et non parmi celles qui ont le thème de l'adultère⁴⁴⁹ ou de l'inceste.⁴⁵⁰ En supposant, en revanche, la théorie « collectionniste », aux arguments de Hefele – Leclercq, présentés ci-haut, on ajoute encore quelques observations ultérieures contre l'identification du cas à une prohibition matrimoniale.

Si l'on part, en effet, de la forme au singulier pour la femme (*catechumina, fidelis*), et de celle au pluriel pour les hommes (*comatos, viros cenorarios*), le problème de cet emploi resterait presque inexplicable en tant que une *fidelis aut catechumena* devrait avoir plusieurs *comatos aut cenorarios* comme maris ? Il paraît donc évident que la relation interdite, en général, a lieu entre une seule femme et plusieurs hommes : l'interprétation matrimoniale semble donc être exclue.

Même la signification probable de l'expression « *aut comatos aut viros cenorarios habet* » soutient ce mode de lire le canon. Il y a deux choses à considérer : d'une part, bien que le mot « *vir* » – également selon les témoignages littéraires – puisse se trouver à la place de « *maritus* »,⁴⁵¹ si l'on examine ensemble avec le verbe « *habere* », on ne trouve aucun témoignage dans lequel ces deux mots prêtent ensemble cette signification.⁴⁵² Et même s'il n'est pas permis de rejeter tout de suite la possibilité de son emploi dans ce sens – vulgaire ou tardif, il y a une chance plus grande que, ici aussi, il était utilisé au sens du troisième

⁴⁴⁷ C'est probablement cette interprétation dernière qui est acceptée par les chercheurs des mariages mixtes qui ne prirent pas en examen ce canon ; cf. p. ex. J. GAUDEMET, *Elvire*, col. 331 ;

⁴⁴⁸ P. LOMBARDIA, *Los matrimonios mixtos en el concilio de Elvira*, p. 550.

⁴⁴⁹ Cf. can. 63–65, 68–70.

⁴⁵⁰ Cf. can. 61, 66.

⁴⁵¹ Cf. E. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, IV, p. 1002 : « *A, Sensu physico indicat sexum masculinum et dicitur de homine, cui opponitur mulier, femina... 4, ...saepe maritum significat...* »

⁴⁵² Cf. E. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, II, p. 627 : le verbe peut être utilisé « *cum accusativo personae* » ; en ce qui concerne les relations familiales, avec les suivantes : « *uxorem, patrem, patruos, fratrem, filium, sponsum, maritum, liberos* », etc. *Thesaurus Linguae Latinae*, 1942, VI,3 p. 2408 : « *homines agnatione, cognatione, matrimonio nobis coniunctos : liberos (filium, filiam), uxorem, coniugem, elliptice, subaudiendo 'uxorem' o 'maritum', parentes, cognatos, etc...* » Dans aucun des deux dictionnaires, se retrouve un emploi du verbe « *habere* » avec le mot « *vir* » au sens matrimonial. Pour un argument ultérieur, il faut encore jeter un coup d'oeil sur le texte des mêmes canons d'Elvire : il y a trois cas où on voit l'idée du mariage, exprimée avec le « *habere* » et le « *maritus* » (le 14^e can : « *...si eosdem qui eas violaverint duxerint et tenuerint maritos...* » ; le 38^e can. : « *Meretrix quae ... habuerit maritum...* » ; le 72^e can : « *Si qua vidua fuerit moechata et eundem postea habuerit maritum...* »), et jamais avec le « *vir*. »

groupe de Forcellini,⁴⁵³ en celui donc du sens général (« *Sensu generali – Pro homine quocumque* »), qui, enfin, n'a rien à voir avec le mariage.

Troisièmement, on pourrait encore examiner le lieu de « *viros* » qui indique quelque chose sur sa signification. En supposant, en effet, que le « *virum habere* » signifie « *maritum habere* », le « *virum* » devrait être relié plus au « *habere* » et non tant aux « *comati* » ou aux « *cenorari*. » Donné, en revanche, le lieu du « *viros* », il semble qu'il se réfère plutôt à ce dernier groupe, fait qui rend plus probable l'explication ci-dessus⁴⁵⁴ – cependant, on doit reconnaître qu'une interprétation au sens opposé reste quand même possible : le compilateur du canon – en mettant le « *viros* » avant le « *cenorios* » et éludant dans une certaine mesure les règles du discours normal – se serait servi d'un instrument de la rhétorique : interprétation plutôt problématique dans un texte de type légal.

Quatrièmement, la position d'une prohibition non matrimoniale est encore soutenue par la circonstance que la sanction infligée ne parle pas des parents comme les 15–17^e canons, en déclarant des sanctions relatives aux femmes, fait qui ne semble pas être en harmonie avec la mentalité de la collection.

Il est intéressant, enfin, d'observer le fait que les quatre prohibitions se réfèrent aux femmes chrétiennes. Pour expliquer cette inégalité, on pourrait faire allusion à l'autorité plus grande du mari dans les relations matrimoniales ou au nombre vraiment plus grand des filles chrétiennes ;⁴⁵⁵ ensuite, on pourrait faire l'hypothèse d'une motivation financière aussi, regardant la question de la dot.⁴⁵⁶ Cependant, en ce qui concerne les juifs, il y a une autre circonstance aussi : dans cette communauté, ce n'est pas la foi en premier lieu, mais plutôt la conduite qui comptait :⁴⁵⁷ au sens de cette observation, il était beaucoup plus facile

⁴⁵³ Cf. E. FORCELLINI E., *Lexicon totius latinitatis*, vol. IV, p. 1003.

⁴⁵⁴ Dans ce cas, le mot « *viros* » pourrait même être laissé à part : l'expression aurait la même signification.

⁴⁵⁵ Cf. R. G. W. HUYSMANS, *De ortu impedimentorum mixtae religionis ac disparitatis cultus*, p. 191, qui porte d'une part l'expression du même canon : « *propter copiam puellarum* », et de l'autre le C IX,32,4, appuyé sur l'autorité de Modestin (Dig. 23,2,1) : « *uxor per matrimonium fit illa quae socia rei humanae atque divinae domum ducitur mariti*. » R. CACITTI, *L'etica sessuale nella canonistica del III secolo*, p. 116, en revanche, refuse la possibilité de l'explication donnée à partir du « *maggior numero delle ragazze cristiane* », en insistant seulement sur l'autre aspect. Il me semble en effet que le même lieu du « *propter copiam puellarum* » au début du canon suffit à clarifier le vrai motif du décret synodal.

⁴⁵⁶ H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law : Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 84 : « Since the initial negotiations over marriage involved dowry, the bishops of Elvira had an additional motive to frown upon mixed marriages. Dowries meant the transfer of property from Christian to non-Christian hands, a prospect that they clearly did not relish » ; cf. au même sens A. ARJAVA, *Women and Law in Late Antiquity*, p. 52.

⁴⁵⁷ Cf. R. L. WILKEN, *John Chrysostome and the Jews : Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*, p. 92 : « In the great cities of the Roman Empire the primary distinguishing marks of religious allegiance were ritual, the proper observance of festivals, and the calendar... As long as they [Christians] celebrated the Jewish festivals, they were considered Jews. Calendar was a primary mark of religious identity.. »

d'accepter le judaïsme pour une femme chrétienne, car ça ne signifiait pratiquement pour elle qu'un devoir d'assister aux cérémonies des fêtes juives – les hommes devant, en revanche, se faire circoncire, c'était déjà une tâche plus grande de se montrer juif. A cause de cette inégalité des sexes, on peut s'imaginer que les pères du concile tenaient pour un danger beaucoup plus grand la force attirante d'un juif que d'une juive. En même temps, comme il pouvait sûrement être alléchant de faire partie de la riche communauté juive, les parents chrétiens donnaient probablement volontiers les filles chrétiennes aux juifs : il se peut être qu'une famille riche n'avait pas besoin d'une dot si grande de la part de la famille chrétienne. A partir du fait que rien n'est dit à propos du mariage des hommes chrétiens, il semble permis de déduire que les pères n'avaient pas l'intention de donner des normes généralement applicables pour les mariages mixtes, en voulant réagir à un certain phénomène vérifié dans la région, jugé par eux comme erroné et dangereux (il se peut très bien que, au cas où les fils chrétiens avaient été plus nombreux et s'ils avaient épousé des filles incroyantes, les canons auraient contenu des prohibitions à leur égard aussi).

Dans aucun des canons, la validité légale du mariage n'est mise en question : les pères du concile devaient accepter les lois de l'empire, qui, en revanche, à l'époque, ne connaissaient pas encore le concept de l'invalidité, eux non plus.⁴⁵⁸ Cependant ce type de mariage est également défendu avec tous les groupes non-catholiques : l'unique sévérité plus grande est attestée envers les prêtres païens.

Le texte des canons ne citent aucun passage biblique, fait qui est tout à fait compréhensible : s'il y avait un lieu qui interdise exactement ces mariages, il n'y aurait aucun besoin du canon. Étant donné, en effet, le caractère spécial (et différent de celui des textes des pères) du canon, on ne sentirait pas la nécessité d'argumenter pour la défense ; si le canon le fait quand même, cela peut être ou parce que les pères veulent atteindre une acceptabilité plus grande par la mention des causes, ou, en acceptant la thèse de Vilella-Barreda, ces explications sont des insertions ultérieures au texte des canons.⁴⁵⁹ Il est quand même intéressant que le texte du 15^e–16^e canon identifie ce type de mariage avec l'adultère, même si cette identification se réalise au niveau mental en tant qu'il le qualifie pour adultère de l'âme dans lequel l'âge en fleur risque de tomber.

A la question de savoir d'où les pères du concile pouvaient prendre cette qualification, si l'on accepte la datation pour la première décennie du quatrième siècle, on a deux possibilités : Tertullien, qui se sert une seule fois du mot *adulterium*, mais il qualifiait ces unions plutôt comme des *stupra*, Cyprien, mais il ne parle pas d'*adulteria*, en les qualifiant comme fornication spirituelle. Donc on doit admettre que ces pères avaient une

⁴⁵⁸ Cf. plus haut aussi, ainsi que en W. W. BASSETT, *The impediment of mixed religion of the Synod in Trullo (A.D. 691)*, p. 383 ; A. MONTAN, *Alle origini della disciplina matrimoniale canonica*, p. 166 ; M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 237 ; M. BIANCHINI, *Ancora in tema di unioni fra barbari e romani*, p. 240. – La validité est refusée pour la première fois au synode de Trullo dans l'an 691 avec le 72^e canon.

⁴⁵⁹ Cf. plus haut.

certaine originalité, même si la qualification « spirituelle » peut devoir quelque chose à Cyprien.

3.8. Le concile d'Arles.

3.8.1. Le 11^e canon.

Le concile d'Arles⁴⁶⁰ a décrété dans un seul canon contre les mariages mixtes : « *Sur les filles chrétiennes, qui se marient avec des païens, on ordonne qu'elles soient excommuniées pour un certain temps.* »⁴⁶¹ (le 11^e can).

Dans ce canon, nous voyons la même préoccupation des pères conciliaires qu'on avait vu à l'égard d'Elvire sur le mariage mixte contracté avec un païen. Alors que, en revanche, le concile d'Elvire sanctionnait seulement les parents de la fille chrétienne avec une exclusion de la communauté pour cinq ans, ici, le canon met sous la peine d'exclusion temporaire – non précisée – les filles mêmes.

A la question de savoir pourquoi ici les filles sont sanctionnées à la place des parents, on peut avancer l'hypothèse de l'insuffisance d'une sanction relative aux parents : peut-être que les pères voulaient que les filles soient, elles aussi, intéressées dans le choix pour arriver ainsi à une effectivité plus grande (en examinant le texte en effet, on a l'impression que le mariage ne dépend plus des parents, mais que les filles, elles aussi, ont une certaine part dans la décision).⁴⁶²

⁴⁶⁰ Le concile d'Arles fu convoqué après l'insuccès de celui de Rome : tenu le 1 août 314 pour régler les affaires des donatistes. Son but primaire était d'ordre plutôt politique en tant que les aspects disciplinaires – qui nous intéressent de plus – étaient secondaires : en effet, pour Constantin, le problème principal était d'arriver à une décision acceptée de la part des donatistes aussi : il laissait les évêques de s'occuper des problèmes plus pour eux urgents d'ordre disciplinaire. Au concile, quarante-quatre sièges épiscopaux étaient représentées : deux prêtres furent envoyés par l'évêque de Rome, auquel, à la fin du concile, les canons furent envoyés avec le but évident de les lui faire valoir pour toute l'Église. À côté des décisions prises sur les donatistes, les pères conciliaires posèrent quelques règles pour la vie de l'Église après les grandes persécutions. Sur certains points, ils se laissaient influencer par les décisions d'Elvire, la continuité en étant représentée entre les deux conciles par l'évêque Liberius de Mérida, ainsi que par le prêtre Natalis d'Ursus. C'est une chose étrange que dans la lettre A (cf. J. GAUDEMET, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV^e et V^e siècles*, p. 38) envoyée au pape Siricius, seulement les premiers neuf canons se retrouvent : les canons à partir du dixième restaient ainsi sûrement à vigueur régionale.

⁴⁶¹ « *De puellis fidelibus, quae gentilibus iunguntur, placuit ut aliquanto tempore a communione separentur.* » Pour le texte du canon, je me suis servi de J. GAUDEMET, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV^e et V^e siècles*.

⁴⁶² Il paraît que, dans l'antiquité en général, les filles se mariaient plutôt jeunes alors que les hommes déjà à l'âge adulte (J. DUMORTIER, *Le mariage dans les milieux chrétiens d'Antioche et de Byzance d'après saint Jean Chrysostome*, pp. 111–112). Malgré cette circonstance, dans la plupart des cas, c'était les pères qui choisissaient non seulement pour les filles, mais pour les fils aussi des époux (*Ibidem*, p. 161), même s'il n'est pas négable que les enfants avaient quelques moyens d'influencer leur père dans le choix (*Ibidem*, p. 118), cependant donné que les époux futurs, en général, n'avaient pas la possibilité de se connaître (*Ibidem*, pp. 163), une telle persuasion était beaucoup de fois sans but. Cependant le mariage sans le consensus des parents restait en vigueur,

Quant à la longueur du temps de la sanction, il est très instructif de faire une comparaison avec les autres canons du concile. Le temps de la sanction est précisé dans les canons suivants : 3, 4, 5, 7, 8, 11 et 15. Soudain, on remarque un caractère général : aucun canon ne précise le temps de la sanction comme le concile d'Elvire le précisait. Une certaine précision quand même se retrouve dans les 3^e et 4^e canons où il est établi que les personnes du théâtre et du cirque doivent être mises au dehors de la communauté jusqu'à ce qu'ils pratiquent leur métier. Pour ceux qui accusent faussement leur frères, l'exclusion dure jusqu'à la mort. Le 3^e canon ne prescrit pas un temps précis pour ceux qui jettent leurs armes dans la paix, mais on peut supposer que cette exclusion dure jusqu'à ce qu'ils ne les reprennent pas. Dans les 7^e et 8^e canons, la durée n'est pas précisée, ici non plus, mais dans ce cas-ci on a une claire allusion, et peut-être une correction⁴⁶³ du 56^e canon d'Elvire où les magistrats d'État, appelés « *duumviri* » furent suspendus pour toute la durée de leur fonction (un an), ici, en revanche, les gouverneurs seulement au cas où ils commettent quelque chose contre la discipline ecclésiastique. Examiné donc après ces canons, l'« *aliquanto tempore* » du 11^e est tout de suite mieux compréhensible : peut-être qu'avec l'insertion de cette limitation, on voulait marquer une division entre ce décret et p. ex. ceux des numéros 3, 4, 5 (« jusqu'à ce que le mariage existe ») ou celui du 15^e (« jusqu'à la mort »), ou au sens du 15-16^e canon d'Elvire (« une exclusion de cinq ans ») ; ici, la précision de la sanction était laissée libre : elle pouvait varier de cas en cas, étant donnée à l'évêque la possibilité de mesurer, selon sa sensibilité pastorale, le temps plus convenable d'exclusion de la communauté.

Le fait que le canon ne regarde que les païens peut être dû aux conditions de la Gallia, où, à l'époque, le problème des mariages mixtes des hérétiques, des juifs et des schismatiques ne se présentait pas ?⁴⁶⁴ Ou parce que, au moment du concile, les païens en n'étant plus privilégiés par l'État, les filles pouvaient penser qu'un mariage avec un païen ne pouvait pas avoir de graves conséquences sur leur foi dans un tel mariage, car les deux religions étaient permises : la *summa divinitas* veut que tous pratiquent la religion qui leur plaît le plus – même si cette explication est très plaisante, je ne crois pas que les choses soient changées avec une si grande célérité.

En ce qui concerne enfin le problème de l'inégalité de la prohibition relative exclusivement aux filles et non aux fils chrétiens aussi, on ne peut que répéter l'explication

même si irrégulier ; v. IUST., *Inst.* 1,10 : « *...filii familias et consensum habeant parentum, quorum in potestate sunt...* » ; pour ce problème cf. encore O. ROBLEDA, *El matrimonio en Derecho Romano*, pp. 155–168, ainsi que Ph. L. REYNOLDS, *Marriage in the Western Church. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods*, p. 22 ; J. GAUDEMET, *Droit romain et principes canoniques*, pp. 127–8 et P. MEREJA, *Le mariage sine consensu parentum*, pp. 203–217.

⁴⁶³ Cette correction pourrait être très bien expliquée par le changement de l'attitude de l'État à l'égard des religions avec Constantin le Grand – au cas seulement où on suppose non une collection, mais un concile d'Elvire...

⁴⁶⁴ Cette explication serait soutenue par le moment aussi que le concile d'Arles ne traite aucun problème disciplinaire avec les juifs : ou au moins, il ne publie aucun décret contre les personnes en contact avec eux, comme le faisait le concile d'Elvire (cf. à propos les 49^e, 50^e et 78^e canons di concile). Il manquerait quand même une explication pour les hérétiques et les schismatiques.

proposée pour les canons d'Elvire,⁴⁶⁵ tout comme les questions posées sur la validité de ces mariages, sur les citations bibliques et les modes d'argumentation.

Différemment, en revanche, du concile d'Elvire, les pères d'Arles n'identifiaient les mariages mixtes à rien, même si, dans le problème de la dépendance littéraire, on ne peut compter que sur le concile de l' Hispanie.⁴⁶⁶

⁴⁶⁵ Cf. plus haut.

⁴⁶⁶ Cf. p. ex. D. RAMOS-LISSON, *Comunio y recepción de cánones conciliares de las sinodos hispanicos en los siglos IV y V*, pp. 27-28.

3.9. Le concile de Laodicée.

3.9.1. Les 10^e et 31^e canons.

Parmi les canons de Laodicée⁴⁶⁷, on en trouve deux qui peuvent être intéressants pour nous :

le 10^e can : « *Que les personnes de l'Église ne doivent pas donner en mariage leur enfants à des hérétiques indifféremment.* »⁴⁶⁸

le 31^e can : « *Qu'il ne faut pas contracter des mariages avec tous les hérétiques, ou leur donner en mariage nos fils ou nos filles : mais il faut plutôt les accepter s'ils promettent de devenir chrétiens.* »⁴⁶⁹

A la première vue, il paraît curieux qu'il y ait deux variantes traitant notre thème parmi les canons de Laodicée, qui, de plus – même s'ils ne sont pas contradictoire, – semblent parler comme si l'un ne connaissait pas l'autre : avec d'autres points accentués. Dans les études écrites sur le problème, on traite les canons ensemble, c'est-à-dire qu'ils se complètent.⁴⁷⁰ En ayant fait, en revanche, une attention plus grande aux observations de Joannou,⁴⁷¹ sans quand même refuser une telle explication (parce que, codifiés comme tels dans une même collection, les gens les appliquaient sûrement de cette façon), en se souvenant du fait que les 1–19^e canons, d'une part, et ceux de 20 à 59, de l'autre, sont considérés comme deux séries diverses : par conséquent, les deux canons en question doivent être traités comme deux points d'arrivée de la même tradition, mais qui, dans leur état actuel, c'est-à-dire comme des canons formulés et établis – ou en d'autres termes, abstraction faite de leur origine probablement identique – n'ont rien en commun et surtout

⁴⁶⁷ Selon P. P. JOANNOU, *Discipline générale antique*, p. 128 et P. PALAZZINI, *Laodicea*, pp. 227–229, à la place d'un concile, il s'agit plutôt d'une collection des canons de la tradition canonique de la Frigie, codifiée par le synode deux fois, ou par deux synodes successifs tenus à Laodicée. Le nombre des canons est de 59 : les canons furent conservés en grec : ils sont cités selon l'édition de P. P. JOANNOU, *Discipline générale antique*. Ils sont plutôt sévères contre la superstition, les secondes nocces, dans le traitement des hérétiques, alors qu'ils sont plutôt indulgents aux thèmes de la morale chrétienne quotidienne.

⁴⁶⁸ Περὶ τοῦ μὴ δεῖν τοὺς τῆς ἐκκλησίας ἀδιαφόρως πρὸς γάμου κοινωνίαν συνάπτειν τὰ ἐαυτῶν τέκνα αἰρετικοῖς. La traduction latine (P. P. JOANNOU, *Discipline générale antique*, p. 134–135) : « *Eos qui ad ecclesiam pertinent, indifferenter filios proprios haereticorum nuptiis minime sociare debere.* »

⁴⁶⁹ Ὅτι οὐ δεῖ πρὸς πάντας αἰρετικούς ἐπιγαμίας ποιεῖν, ἢ διδόναι υἱοὺς καὶ θυγατέρας· ἀλλὰ μᾶλλον λαμβάνειν, εἴ γε ἐπαγγέλλονται χριστιανοὶ γενέσθαι. La traduction latine (P. P. JOANNOU, *Discipline générale antique*, p. 143) : « *Quoniam non oportet cum omnibus haereticis miscere connubia, et vel filios aut filias dare, sed potius accipere, si tamen profiteantur Christianos se futuros esse catholicos.* »

⁴⁷⁰ Cf. p. ex. J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 90.

⁴⁷¹ P. P. JOANNOU, *Discipline générale antique*, p. 128.

ne furent décrétés pour être appliqués l'un complétant l'autre.⁴⁷² Comme en revanche, leur origine est identique, il semble être permis de les prendre en examen parallèlement, c'est-à-dire en soulignant les points communs et les différences.

Il est intéressant d'observer que les deux canons sont adressés exclusivement contre les mariages mixtes avec les hérétiques,⁴⁷³ alors que les conciles examinés jusqu'ici n'ont pas montré cette même particularité. En essayant d'interpréter cette particularité, on doit tenir compte du fait qu'on a neuf canons qui s'occupent des hérétiques, un canon traitant du paganisme (39), un des schismatiques (33) et deux des juifs (37,38) : même si l'on n'a pas une exclusivité absolue à l'égard des hérétiques, il est très bien visible que c'est justement ce groupe qui avait le plus grand intérêt du concile et non des autres groupes (probablement, dans la zone, ceux-ci n'étaient pas aussi nombreux ou dangereux) ;⁴⁷⁴ et peut-être dans la vie de l'Église locale aussi, la même situation se vérifiait où l'interdiction exclusive pour les mariages mixtes était due. On doit encore ajouter que la Frigia de l'époque était fondamentalement chrétienne avec une petite présence païenne,⁴⁷⁵ circonstance qui peut être due au fait que l'interdiction ne met pas en garde p. ex. contre les mariages mixtes avec les païens.⁴⁷⁶

Il est commun dans les canons qu'aucun des deux ne parle d'une peine imminente pour les transgresseurs de l'interdiction, et de plus, il paraît qu'il s'agit plus d'un conseil de ton patriarcal et non d'une prohibition sévère.⁴⁷⁷ En examinant les canons, on voit qu'il y en

⁴⁷² Par conséquent, ils ne donnent pas lieu à hypothiser que le premier canon parle du clergé, alors que le deuxième des fidèles simples, cf. au même sens p. ex. S. TROIANOS, *Die Mischehen in den heiligen Kanones*, p. 95.

⁴⁷³ Il se pose la question de savoir de quelle sorte d'hérétiques le canon peut parler s'ils doivent promettre avant les noces de se faire chrétiens : on serait enclin à penser – suivant la terminologie de nos jours – à un groupe non chrétien ; vu d'une part la pratique de ces canons de nommer les hérétiques comme non-chrétiens, et de l'autre que les autres groupes des schismatiques et des juifs sont mentionnés explicitement dans les canons, on doit constater que l'omission des groupes de ces derniers est probablement due au plus grand danger présenté par les hérétiques avec leur mariages (cf. encore plus bas), et que dans la qualification d'hérétique sont compris les hérétiques de notre terminologie ; cf. S. TROIANOS, *Die Mischehen in den heiligen Kanones*, p. 95.

⁴⁷⁴ Les hérétiques doivent être identifiés, avec une grande probabilité, à partir des 7^e et 8^e canons : il s'agit des novatiens, des photiniens, des quartadécimains et des montanistes.

⁴⁷⁵ Cf. BAUS (1962) pp. 418-419.

⁴⁷⁶ Au sens de l'observation, valable sûrement pour les temps plus récents, de A. M. PETRŪ, *Can. 14 Chalcedonensis Concilii irritatne matrimonia mixta ?*, in *Angelicum* 29 (1952), p. 131, n. 2 : « ...haeresis, quae est fundamento nostri impedimenti mixtae religionis, alio modo sumitur in iure orientali antiquo ; nam 'haeretici' vocabantur quandoque et infideles et Iudaei. Patres ergo canones contra 'haeticos' fulminantes, aliquando et infideles intendere videntur, qui – secundum nostram terminologiam – impedimento disparitatis cultus, non solum mixtae religionis obnoxii sunt. », on pourrait penser que dans notre cas aussi, il s'agit de cette façon d'emploi du terme « hérétique. » Donné, en revanche, que les mêmes canons parlent carrément des païens, des schismatiques et des juifs, pour le temps de ce concile, l'observation de Petrŭ ne paraît pas encore être applicable.

⁴⁷⁷ Cf. J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 90.

a seulement cinq qui menacent de l'exclusion de la communauté : ces menaces se différencient ultérieurement en tant qu'un parle d'une exclusion temporaire laquelle dure jusqu'à ce que le coupable reconnaisse son péché, alors que les autres se contentent de constater l'anathème sans rien dire sur la possibilité de s'en excuser.⁴⁷⁸ Théoriquement, donc, les pères auraient pu appliquer une peine pour le cas des mariages mixtes aussi : le fait, en revanche, qu'il ne le firent pas signifie qu'il le tenaient pour un délit moins grave en comparaison p. ex. avec celui où les chrétiens entraient dans les cimetières hérétiques pour y prier ou pour guérir.⁴⁷⁹

Le groupe mis en garde est aussi le même, même si le 10^e canon parle de ceux qui appartiennent à l'Église (τοὺς τῆς ἐκκλησίας), l'autre, en revanche, ne précise pas les destinataires : pratiquement, ils sont à identifier avec les simples chrétiens. A première vue, on pourrait penser que l'expression utilisée par le 10^e canon se réfère au clergé ;⁴⁸⁰ en faisant, en revanche, une analyse des mots employés par les canons aux divers groupes de l'Église, on conclut à un autre résultat. L'expression se retrouve encore dans le 9^e canon où οἱ τῆς ἐκκλησίας entrent dans le cimetière des hérétiques pour prier et guérir : ceux qui rompent la règle seront exclus de la communauté pour un certain temps – quand le canon précise pour qui est adressée la peine, il parle seulement de πιστοί (indication claire qu'il ne se réfère pas aux catéchumènes), en ne disant rien des divers ordres du clergé, ce qui serait normal si le terme indiquait vraiment le clergé.⁴⁸¹ L'expression signifiant : « membres de l'Église », le groupe indiqué dans les deux canons est le même : les simples croyants.

En ce qui concerne les différences, on se rend compte des limitations des canons : dans le premier, on a le mot : ἀδιαφόρως, dans l'autre, en revanche, une précision au sens de laquelle si l'hérétique promet de se faire chrétien, le chrétien peut l'épouser. L'analyse

⁴⁷⁸ Peut-être cette différence était aussi un argument pour la séparation des deux séries de canons : le premier cas se retrouve dans le 9^e canon, alors que les autres dans les 29^e, 34^e, 35^e et 36^e canons. La parentèle entre les 9^e et 10^e canons est témoignée d'ailleurs par l'emploi pareil de l'expression : « ceux qui appartiennent à l'Église » (τοὺς τῆς ἐκκλησίας) – à retrouver exclusivement dans ces deux canons.

⁴⁷⁹ Cf. le 9^e canon : Περὶ τοῦ μὴ συγχωρεῖν εἰς τὰ κοιμητήρια ἢ εἰς τὰ λεγόμενα μαρτύρια πάντων τῶν αἰρετικῶν ἀπιέναι τοὺς τῆς ἐκκλησίας, εὐχῆς ἢ θεραπείας ἕνεκα, ἀλλὰ τοὺς τοιοῦτους, ἐὰν ᾧσι πιστοί, ἀκοινωνήτους γίνεσθαι μέχρι τινός, μετανοοῦντας δὲ καὶ ἐξομολογουμένους ἐσφάλλαι, παραδέχεσθαι.

⁴⁸⁰ Selon le témoignage de K. J. VON HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles*, vol. I, p. 1003, Zonaras et Balsamon, à partir du concile de Chalcédoine croyaient que les canons se limitent au clergé inférieur ; c'est Van Espen qui prouva la portée générale des canons. Sur la juridiction du concile de Chalcédoine au thème des mariages mixtes cf. L. ODOBINA, *Der Platz des Konzils von Chalcedon in der Reihe der Synodsdekrete über die Mischehen*.

⁴⁸¹ Dans les premiers 19 canons, on a pour le clergé le mot 'κλήρος' (témoigné dans le 8^e canon), mais l'attribut 'κληρικός' se retrouve seulement à partir du 20^e canon, premier canon de la seconde série. Dans la première série, la dénomination utilisée est le ἱερατικός.

de Haiduk⁴⁸² part du présupposé selon lequel les deux canons forment une unité⁴⁸³ (fait qui sûrement sera vrai pour les temps successifs, mais pour celui de la formation des canons, encore non) et ainsi la seconde part du second canon serait la précision du mot ὁδιαφόρως. Selon Haiduk⁴⁸⁴ donc l'ensemble des canons signifierait que les parents devaient faire une distinction entre les mariages mixtes où le catholique ou la catholique « in eine andersgläubige Familie einheiratet », et les mariages mixtes où « ein Andersgläubiger in eine katholische Familie einheiratet. » A propos de ce mode d'explication, il y a deux points faibles : il n'y a aucune source qui la soutienne, d'une part, et de l'autre l'on ne voit pas bien les différences entre les deux cas : ils forment les deux parties d'un seul cas : dans le cas d'un mariage entre un(e) catholique et un(e) non-catholique, du point de vue de la partie catholique, il s'agit d' « einheiraten » dans la famille non-catholique, alors que, du point de vue de l'autre, c'est d' « einheiraten » dans la famille catholique. – La séparation des deux séries des canons rend sans sens une telle explication en tant que les deux séries – et ainsi également les deux canons en question – appartiennent à deux couches de la tradition canonique de la Frigie,⁴⁸⁵ fait qui empêche toute tentative d'expliquer ensemble le sens originel des canons.

En examinant, donc, les canons, séparément, dans le premier, il faut expliquer le mot ὁδιαφόρως, lequel, dans l'analyse de Haiduk et de quelques autres commentateurs⁴⁸⁶ est interprété à partir de sa signification d' « *indiscriminativ* ». ⁴⁸⁷ Il ne faut pas quand même oublier que l'expression a une signification ultérieure : « négligemment, indifféremment », laquelle s'applique mieux au lieu en tant que l'on attend, après l' « *indiscriminativ* », également le motif de la distinction (c'est-à-dire si quelque chose ne doit pas être fait « *indiscriminativ* », on doit la faire « *discriminativ* » : cependant il faut toujours connaître le motif de la distinction. Sans l'indication de ce critère, en effet, un canon de type prohibitif n'aurait pas de sens. Donné en revanche que ce critère manque dans le canon, il est mieux de partir de l'autre signification, au sens de laquelle, nous avons une interdiction de portée générale contre les mariages mixtes où le mot ὁδιαφόρως ne donne qu'un jugement moral sur cette attitude.⁴⁸⁸

⁴⁸² J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 89–90.

⁴⁸³ Cf. au même sens K. WEINZIERL, *Die Gesetzgebung der Kirche über die religiös gemischte Ehe von ihren Anfängen bis zum neuen kirchlichen Gesetzbuch*, p. 224, B. HÄRING, *Mariage mixte et Concile*, p. 701, M. BIANCHINI, *Ancora in tema di unioni fra barbari e romani*, p. 240, CECCARELLI-MOROLLI, *I matrimoni misti alla luce dei Sacri Canones del primo millennio*, pp. 138–139.

⁴⁸⁴ J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 90.

⁴⁸⁵ Cf. la note faite au concile de Laodicée : plus haut.

⁴⁸⁶ Cf. B. HÄRING, *Mariage mixte et Concile*, p. 701 ; K. WEINZIERL, *Die Gesetzgebung der Kirche über die religiös gemischte Ehe von ihren Anfängen bis zum neuen kirchlichen Gesetzbuch*, p. 224.

⁴⁸⁷ Cf. l'édition de J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. II, p. 565.

⁴⁸⁸ Cf. à propos K. J. VON HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles*, vol. I,2, pp. 1002–1003.

Dans le deuxième canon, on a une discipline moins sévère sur un seul point : pour le cas où l'hérétique promet de se faire catholique ;⁴⁸⁹ cependant l'attitude fondamentale est négative de la même façon à l'égard des mariages mixtes à contracter avec les hérétiques,⁴⁹⁰ mais le cas mentionné est une exception. On doit observer quand même qu'il ne s'agit pas ici d'un encouragement de la part des pères conciliaires pour le cas de la conversion de l'hérétique : ce *μᾶλλον* signifie seulement « *magis* », « plutôt » au sens duquel la phrase dirait : si l'hérétique promet..., il est permis, cependant, il n'est pas désiré dans ce cas non plus – contrairement à l'opinion de quelques érudits.⁴⁹¹

Il y a une différence ultérieure entre les deux canons : alors que le premier s'adresse seulement aux parents, le second parle également aux enfants qui veulent se marier. Sans d'autres points de départ, on peut constater seulement ou que l'on voit ici une certaine évolution d'un canon à l'autre dans le mode de contracter le mariage au sens que, avec le temps, le rôle des parents devient toujours moins fort et dans le choix, les enfants mêmes ont de plus en plus d'influence : c'est pourquoi il fallait élargir l'interdiction également à leur décision. Ou l'autre possibilité est que les pères des deux séries formulèrent leur volonté de diverses manières : dans le second canon, on était plus précis et plus global.

Il y a encore un autre point de vue qui peut être intéressant dans notre cas : c'est la question des cérémonies des mariages mixtes⁴⁹² surtout du point de vue de la pratique en tant que, au sens du 6^e canon, les hérétiques ne doivent pas entrer dans une église catholique jusqu'à ce qu'ils restent dans leur hérésie, alors que si les jeunes veulent faire célébrer leurs cérémonies dans une église hérétique, le 32^e canon l'interdit, dans le sens où le catholique ne doit pas recevoir les bénédictions d'un hérétique. Mais indépendamment du lieu choisi pour les cérémonies, le 33^e canon est en vigueur : on ne doit pas prier avec les hérétiques et avec les schismatiques – sans une prière, en revanche, le mariage chrétien n'a pas eu lieu à l'époque :⁴⁹³ c'était son caractère distinctif, parce que de tous les autres points de vue, il était considéré, qualifié et en réalité : il était un mariage romain normal, c'est-à-dire sans la bénédiction, un mariage romain normal fut instauré, qui, en revanche, du point de vue de l'Église, n'était quand même pas nul : cette notion de nullité n'existant pas encore dans l'Église. Ainsi on doit constater que, dans le cas d'un mariage mixte contre les préceptes des pères conciliaires, probablement les parties ne pouvaient pas faire bénir leur mariage devant la communauté chrétienne : ils devaient se contenter des noces contractées

⁴⁸⁹ Pour la question du temps, il se comprend de soi-même que la conversion ne devait pas avoir lieu avant les noces : d'ailleurs, il ne pouvait pas s'agir d'une promesse de la part de la partie non-catholique ; cf. au même sens S. TROIANOS, *Die Mischehen in den heiligen Kanones*, p. 95.

⁴⁹⁰ Et donc on n'a pas le cas de « dare disposizioni per i matrimoni tra cattolici e gli eretici » – comme le veut A. MONTAN, *Alle origini della disciplina matrimoniale canonica*, p. 170.

⁴⁹¹ Cf. B. HÄRING, *Mariage mixte et Concile*, p. 701, J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 90.

⁴⁹² Cf. A. M. PETRÛ, *De impedimento disparitatis cultus in iure orientali antiquo*, p. 32.

⁴⁹³ Cf. p. ex. L. ANNE, *La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Église latine jusqu'au VI^e siècle*, passim et B. STUDER, *Zur Hochzeitsfeier der Christen in den westlichen Kirchen der ersten Jahrhunderte*, pp. 51–85.

sans la coopération de l'Église,⁴⁹⁴ alors que le mariage devait rester toujours valable même aux yeux des ecclésiastiques.⁴⁹⁵

En faisant une comparaison avec les canons des conciles précédents, il n'y a pas, ici non plus, des citations bibliques : les causes probablement en sont les mêmes ; les mariages mixtes ne sont pas qualifiés, comme au cas du concile d'Arles ; et enfin, on n'a aucun argument pour soutenir l'interdiction. Les différences sont les suivantes : d'une part, les canons de Laodicée s'occupent seulement des mariages mixtes à contracter avec les hérétiques, tout en laissant le cas des païens, des juifs et des schismatiques ; le traitement des fils et des filles ne diffère pas l'un de l'autre.

⁴⁹⁴ Sur la question de la notion et des formes du mariage chrétien, cf. H. CROUZEL – L. ODRUBINA, *Matrimonio. I. Teologia del matrimonio* ; C. TIBILETTI – H. CROUZEL – L. ODRUBINA, *Matrimonio. II. Riti liturgici. Sposalizio (procedura e liturgia)*.

⁴⁹⁵ Cf. p. ex. S. TROIANOS, *Die Mischehen in den heiligen Kanones*, pp. 96–97.

3.10. Zénon de Vérone.

3.10.1. Homélie II,7 : « *Tractatus de continentia*. »

Un discours sur les mariages mixtes se retrouve chez Zénon de Vérone⁴⁹⁶ dans son *Homélie II,7* (« *Tractatus de continentia* ») où tout en parlant des thèmes plus généraux du mariage et de la continence, il traite également notre problématique.

Comme point de départ, il commence son argumentation en rendant évident que la chasteté se trouve à un niveau beaucoup plus haut que le mariage : cependant, il est loin de rejeter celui-ci ; il l'accepte, et de plus, il propose une meilleure solution, comme le faisait déjà saint Paul dans sa lettre écrite aux Corinthiens. Son mode de procéder est de mettre en parallèle les rôles de la vierge et de la femme vivant dans une famille : naturellement, la comparaison finira avec la victoire de la vierge, surtout soutenue par l'exemple de Marie parce que « s'il y avait un état supérieur à la virginité, Jésus l'aurait choisi à sa mère », ensuite « elle était vierge après le mariage, après la conception et après l'accouchement. » La vierge doit donc rester vierge, la veuve, en revanche, ne doit pas se remarier, parce que en épousant un autre, elle tromperait la fidélité due à son mari mort et au deuil attesté durant ses funérailles : un nouveau mariage serait un mensonge de sa part, pour ne pas parler de la circonstance qu'elle ne redeviendra jamais vierge – seulement Dieu peut éteindre le feu de la jeunesse. A la fin, notre évêque remarque que ces conduites ne sont pas vraiment mauvaises : de celles-ci, il commence à en parler maintenant. Un crime de ce genre serait celui des vieilles femmes qui, malgré leur âge, se remarient plusieurs fois ;⁴⁹⁷ l'autre, en revanche, c'est notre argument : celui des mariages mixtes. Ainsi, son discours sur les mariages mixtes s'inscrit dans un contexte plus vaste où déjà l'introduction rend claire sa grande aversion à ce propos : les chrétiens ne sont supérieurs aux païens en rien : ceux-ci pratiquent la virginité et la veuvage – l'unique motif de la fierté – continue en ironisant – peut être exclusivement le plus grand nombre des mariages contractés par un chrétien!⁴⁹⁸

Et ce chrétien se marie avec des païens également : le point de départ de Zénon est la qualification de ce type de mariage : il le nomme comme *dedecus*, qui se complète par des

⁴⁹⁶ Selon Ambroise (Ep. I,5,1) il meurt environ en 380 comme évêque de Vérone. La tradition locale le met au 8^e lieu dans la liste des évêques de la ville. Environ 901 homélies ont été conservées, attribuées à lui (dont une trentaine sont complètes, alors que les autres sont fragmentaires), écrites selon la tradition dans les années 360 ; il est cependant sûr qu'elles étaient rédigées après sa mort pour buts surtout liturgiques.

⁴⁹⁷ Cf. II,7,1,1 – 6,11 (dans l'édition de Banterle : pp. 258–265).

⁴⁹⁸ *Tractatus de continentia* 6,11 : « ...*Quid agam, quo me uertam, nescio. Non enim uideo, quid in exhortationibus diuini ac ueri cultus gentibus praedicem. Felicitatemne uirginitatis ? At habent suas, et si non felices, habent tamen. Sin uero ad uiduitatis sudorem gloriosum palmamque prouocauero, nobis fortassis insultent, quia nostrae sacrae uirgines uiduaeque magno pro immortalitatis praemio, suae autem gratis laborent. Verum hoc est solum, nos in quo uincimus, quia pro sua sanctitate Christianae plus nubunt. Adde quod gentibus, quod sine dolore magno uel gemitu non potest dici. »*

actes de sacrilèges : c'est l'expression la plus forte, attestée en son temps,⁴⁹⁹ même s'il ne qualifie pas directement ce mariage comme sacrilège, mais seulement ce qui suit. Son mode de procéder est donc de commencer par les aspects théologiques pour arriver ensuite à ceux de la vie quotidienne.⁵⁰⁰

- 1, Le mariage avec un païen est donc qualifié comme *dedecus*, et suivi par des sacrilèges parce que les chrétiens offrent, de cette façon, leur membres aux esclaves des démons, ils ouvrent l'église de Dieu aux païens, ils mettent à la disposition d'étrangers les saints secrets de Dieu et leur maison devient un temple de païens.⁵⁰¹
- 2, Le deuxième point de son attaque contre ces femmes chrétiennes est l'ingratitude : leur conduite ne convient pas aux bénéfices reçus du Christ : ainsi elles méritent la mort, probablement la mort de l'âme ?⁵⁰²
- 3, Le troisième point de niveau théologique est l'allusion à l'intelligence du diable : si quelqu'un se livre aux tentations, il peut être sûr qu'il y succombera. C'est la même chose pour les femmes chrétiennes qui épousent un païen : elles peuvent être certaines du fait qu'elles en tomberont.⁵⁰³

C'est à ce point que notre évêque de Vérone change de point d'attaque : en laissant le point théologique, il en vient au pratique en parlant des inconvénients résultant d'un mariage mixte.

- 1, Il parle de l'impossibilité de la situation où la femme sait ou ne sait pas ce qui se passe dans les temples fréquentés par son mari ou justement dans sa propre maison.⁵⁰⁴
- 2, Mais venons à une objection d'ordre très pratique : qu'est-ce qui se passe si les deux doivent aller aux cérémonies de leur religion le même jour ? Les préparations

⁴⁹⁹ Jusqu'au temps de Zénon, ce type de mariage était qualifié seulement comme *stuprum*, fornication ou adultère spirituel.

⁵⁰⁰ Cf. le même mode de démarche de Tertullien dans l'*Ad uxorem* ; cette similitude en revanche, il paraît, était due plutôt au mode général ancien de procéder dans l'argumentation que non à une influence directe ; cf. à propos plus bas.

⁵⁰¹ *Tractatus de continentia* 7,12 : « *Quae enim uox, quae increpatio has condigne possit arguere, quae dedecus suum sacrilegio dotantes membra Christi daemoniorum seruis addicunt, Dei templum profanis patefaciunt, sacraria usque ipsa denudant, sacra confundunt amissa luce laetantes in tenebris, habentes fana, non domos ?* ». Pour comprendre pourquoi Zénon parle de sacrilège dans ces circonstances, cf. sa phrase de plus bas : « *tuum [sacrificium] etiam a Christianis ipsis minime consecratis sine sacrilegio uideri non potest*. »

⁵⁰² *Tractatus de continentia* 7,12 : « *Digne, digne iugulantur quae Christi ingratae beneficiis sponte ad mortem, de qua euaserant, reuertuntur...* »

⁵⁰³ *Tractatus de continentia* 7,13 : « *Cum igitur semper insidiatur se non quaerentibus diabolus, aestimate, quid faciat inuitatus, cui omnes nocendi aditus reserati praestant sine pugna, sine ullo labore uictoriam. Non enim conabitur in dicionem redigere suam, quae esse eius ambiuit ancilla ?* »

⁵⁰⁴ *Tractatus de continentia* 7,13 : « *In domo denique quae geruntur, sed et ipsis in fanis, Christiana fidelis, sine te esse non poterunt, quia uxor infelix es, si nescis, quid agatur in domo, infelicior certe, si scieris.* »

se dérouleront dans les mêmes lieux avec les mêmes esclaves – et de plus, pour le païen, il faut se préparer publiquement, sinon cela ne sert à rien.⁵⁰⁵

- 3, Et même si les choses préparées pour les deux rites ne se confondent pas, il serait étrange pour quelqu'un de voir que l'un sort d'un lieu publique, l'autre d'un secret.⁵⁰⁶
- 4, Un argument ultérieur vient de l'inconvénience de la femme à laquelle il ne faut pas faire tout cela qui plaise à son mari.⁵⁰⁷
- 5, Ensuite, en supposant que le mari païen soit violent aussi par le seul motif de la religion, Zénon montre une situation dans laquelle la femme n'a le droit que de proposer, où si la volonté du mari n'est pas accomplie, le Dieu des chrétiens sera blasphémé et la femme doit encore considérer pour un bénéfice si le mari ne lui permet pas de sortir de l'église à cause des traces de violence.⁵⁰⁸
- 6, En continuant le discours de dissuasion, Zénon nous fait voir la situation contraire à celle esquissée ci-dessus. Si la femme veut plaire à son mari, tant pis pour elle : « on ne peut pas plaire à un sacrilège sans accomplir un acte de sacrilège ». ⁵⁰⁹ A la place d'analyser, de démontrer avec plusieurs arguments sa thèse, notre auteur se contente de porter un seul exemple, celui de la divination : le mari rentré racontera à sa femme ce que les dieux lui ont répondu ; si la réponse était peu favorable, peut-être la femme, en ayant peur, fera des sacrifices à ces dieux avec son mari. En la mettant en parallèle avec Eve, Zénon déclare qu'elle est encore pire, parce qu'Eve était tentée par le diable contrairement à cette femme chrétienne. Si, en revanche, la réponse est favorable, la femme lui sera chère outre-mesure, en ne lui pas refusant le « baiser ». ⁵¹⁰ Ce « baiser » est, en effet, tant plus dangereux que le

⁵⁰⁵ *Tractatus de continentia* 8,14 : « *Proponamus itaque, ut saepe contingit, in unum sibimet conuenire diuersae religionis diem, quo tibi ecclesia, illi adeunda sint templa. Quo genere unusquisque suum sacrificium procurabilis, quo sumptu, quibus uasis quibusue ministris ? At si discrete fiunt ista, nihil prodest...* »

⁵⁰⁶ *Tractatus de continentia* 8,14 : « *Ex uno enim proficiscendo et in unum remeando, si non confusione, uel errore fiunt una. Quid, quod illius sacrificium publicum est, tuum secretum ? Illius a quouis libere tractari potest, tuum etiam a Christianis ipsis minime consecratis sine sacrilegio uideri non potest ?* »

⁵⁰⁷ *Tractatus de continentia* 8,15 : « *Postremo detestabilis est uiuendi condicio, ubi non licet facere uxori, quod marito placet...* »

⁵⁰⁸ *Tractatus de continentia* 8,15 : « *...ubi proponis, quia nihil te gerere sinit, nisi quae disposuerit prior ipse compleuerit. Quod si factum non fuerit factumue displicuerit tum tota mugiet litibus domus, blasphemabitur Deus arreptoque forsitan ipso sacrificio tuo tuum pectus obtundet, tuam faciem deformabit praestans aliquando et beneficium, cum te iubet ad ecclesiam non uenire...* »

⁵⁰⁹ *Tractatus de continentia* 8,16 : « *Sed multo peius est, si places marito : neque enim sine sacrilegio possis placere sacrilego...* »

⁵¹⁰ *Tractatus de continentia* 8,16 : « *Ut rem compendio transigam : utique a templo regrediens necessario enarrabit tibi sciscitanti sibi de utriusque salute uel unanimitate deorum quae fuere responsa. Si terribilia, consternata metu forsitan ipso cessante illicita eis uota donabis (quod maritis etiam sub fidelibus multae fecere peiores, Euae non discipulae, sed magistrae ; illa enim decepta, hae sua sponte se diabolo dederunt). Sin uero pacifica et salutaria, profecto laetaberis eique tanto pro nuntio morigera coniux pacem si non ingeris, nec negabis...* »

mari, à peine rentré des temples païens, porte encore en lui et sur lui les traces et les vapeurs du sacrifice païen, pour ne pas parler de la possibilité funèbre si la femme mange et boit les restes du sacrifice portés à la maison par son mari : elle en mange et boit l'esprit mauvais en même temps.⁵¹¹

- 7, L'autre hypothèse est de refuser le rapprochement du mari à cause de la chasteté religieuse : elle risque l'incompréhension du mari qui, du point de vue de sa propre mentalité, la pensera faite à cause d'un autre homme.⁵¹²

En ayant donc fini de cette façon l'argumentation contre les mariages mixtes, Zénon en tire la conclusion : « *fuge virgo, fuge vidua nuptias tales.* » Comme, en revanche il continue en parlant de la multiplication des mariages, thème bien connu des pères, au sens duquel la femme plusieurs fois mariée, au jour de la résurrection, ne saura pas qui est son mari,⁵¹³ il est légitime d'en conclure que le but principal de l'homélie était de dissuader les veuves de se remarier et de se remarier avec un païen, et elle n'était destinée que secondairement aux vierges qui veulent épouser un païen.

La finale est grandiose – Zénon ne manque pas de qualifier ces femmes comme sacrilèges, traîtresses de la loi en exclamant : « *Noli esse sacrilega, noli proditrix legis. Profano cur nubas, cum possis nubere Christiano ?.* »

En ce qui concerne les modèles possibles de Zénon dans sa théologie en général, il est une *opinio communis* qu'il était influencé par les auteurs africains ;⁵¹⁴ selon Haiduk⁵¹⁵ c'est vrai également pour son enseignement sur les mariages mixtes – quant à Tertullien. Il est dommage que le chercheur allemand ne donne pas de preuves pour sa thèse, car il semble

⁵¹¹ *Tractatus de continentia* 9,17 : « *Quid agis, misera ? Quid, uesana, laetaris ? Non est pax ista, sed bellum ; non osculum, sed uenenum. Pro nefas ! Adhuc fumantia busto complecteris membra sudoremque sordidarum uaporis ararum carne tua deterges, iocaris, blandiris, obsequeris. Et si quod forte acceptum relatumue fuerit a fanatico solemne mysterium, ipsa suscipis, ipsa reponis, ipsa custodis. Una cibum praeterea capis, reliquias poculi propinati lambendo labris exhauris futurique haustus quasi quasdam primitias auspicaris, totum prorsus iniquitatis spiritum libens concipis per maritum : infelix, iam plus in te est quam in templo remansit !* »

⁵¹² *Tractatus de continentia* 9,18 : « *At si te serues atque contineas, aestimabit non amore diuini cultus, sed alterius alicuius desiderio in suam hoc contumeliam procurari : castitatis obseruantiaeque uirtutem deuocabit in crimen. Quid enim ille mali non suspicetur, non efficiat diis crudelibus, diis adulteris seruiens :* »

⁵¹³ *Tractatus de continentia* 9,18 : « *Excusatio prorsus nulla competit tibi. Si continens esse non poteris, saltem noli tuas nuptias fenerare, ne in illo resurrectionis die inter plurimos maritos non possis, cuius fueris uxor, agnoscere. Noli esse sacrilega, noli proditrix legis. Profano cur nubas, cum possis nubere Christiano ?* »

⁵¹⁴ Cf. p. ex. Y. M. DUVAL, *L'influence des écrivains africains du IIIe siècle sur les écrivains chrétiens de l'Italie du Nord dans la seconde moitié du IVe siècle*, passim ; U. VICENTINI, *La morale nei Sermoni di san Zeno vescovo di Verona*, p. 263 ; BOCCARDI, « *Quantum spiritualiter intelligi datur.* » *Esegesi di Zenone di Verona*, p. 485.

⁵¹⁵ J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 47 : « *Wir sehen, dass Zeno in seiner Begründung ziemlich mit Tertullian übereinstimmt.* »

qu'il ait tort sur certains points à ce propos. Dans le deuxième livre de l'*Ad uxorem* de Tertullien, il y a, en effet, des points communs avec l'homélie de Zénon :

II,6 : « ...*Quis enim non intelligere possit ... apostolum providisse et primo quidem carnis sanctae in carne gentili inquinamentum praecavisse ?* » – cf. Zénon II,7,9 : « *Adhuc fumantia busto complecteris membra sudoremque sordidarum uaporis ararum carne tua deterges....* »

III,1 : « ... *Non adulterium est, quod prohibitum est, non stuprum est ? Extranei hominis admissio minus templum Dei violat ? Minus membra Christi cum membris adulterae commiscet ? Quod sciam, non sumus nostri, sed pretio empti ? Et quali pretio ? Sanguine Dei. Laedentes igitur carnem istam, eum laedimus de proximo. 2. Quid sibi voluit ille, qui dixit delictum quidem esse extraneo nubere, sed minimum, cum alias – seposita carnis iniuria ad Dominum pertinentis – omne delictum voluntarium in Dominum grande est ?...* » – cf. Zénon II,7,12 : « ...*membra Christi daemoniorum seruis addicunt, Dei templum profanis patefaciunt, sacraria usque ipsa denudant....* »

IV,2 : « ...*Quis ad convivium dominicum illud, quod infamant, sine sua suspicione dimittet ?...* » cf. Zénon II,7,9 : « *Quid enim ille mali non suspicetur* »

VI,1 : « ...*De cuius poculo participabit ?...* » cf. Zénon II,7,9 : « *reliquias poculi propinati lambendo labris exhauris futurique haustus quasi quasdam primitias auspicaris, totum prorsus iniquitatis spiritum libens concipis per maritum....* »

Ces points, en revanche, ne sont pas assez nombreux pour en prouver la dépendance de notre auteur de Tertullien, surtout si l'on considère que les éléments trouvés chez les deux auteurs se limitent à des mots, alors que les idées, les phrases ont des sens tout différents. Ainsi, le premier exemple ne nous donne que le mot : *caro*, mais dans un autre contexte ; dans le deuxième, on a les expressions : *templum Dei* et *membra Christi* dont la première rend la même idée (celle de profaner le temple de Dieu), dans la seconde, en revanche, Tertullien met la « *membra Christi* » à côté de la « *membra adulterae* », alors que Zénon ne se sert pas de cette opposition. Ensuite, ces deux expressions ne sont pas inventées par Tertullien, mais seulement prises dans l'Écriture,⁵¹⁶ et par conséquent, ces parallélismes perdent encore plus de leur force démonstrative. Dans le troisième exemple, on a le motif du soupçon de la part du mari, mais alors que Tertullien parle de l'assemblée dominicale où le mari ne permet pas à la femme d'aller y assister, Zénon a une autre perspective : chez lui, le motif du soupçon est la continence de la femme. Quant à

⁵¹⁶ Pour la « *caro* » cf. *Gen* 2,24 et *1 Cor* 6,16 ; pour le « *templum Dei* » cf. *1 Cor* 3,16 et *2 Cor* 6,16 ; pour la « *membra Christi* » cf. *1 Cor* 6,15.

« *poculus* », dans le premier cas, il s'agit d'un repas païen auquel assiste la femme aussi, alors que, dans le second, le « *poculus* » a été porté à la maison par le mari.

On pourrait quand même porter des arguments historiques, même malgré ces diversités. La différence entre Zénon et Tertullien pourrait être expliquée, en majeure partie, par le changement social arrivé dans le temps passé entre les deux auteurs. Ainsi p. ex. chez Tertullien, la femme devait encore aller assister avec le mari aux cérémonies païennes, alors que, chez Zénon, elle reste à la maison. Tandis que Tertullien regarde le point de vue du païen, Zénon regarde celui de la chrétienne ; Tertullien veut répondre à la question de savoir de quelle façon la partie païenne réagit aux coutumes chrétiennes, Zénon, en revanche, examine la situation de la chrétienne en mettant en relief ce que la partie chrétienne doit supporter par le mari païen. – Cependant, malgré le temps passé, les différences semblent trop grandes pour une dépendance si étroite.

L'influence de Cyprien sur Zénon semble plus convainquante car la seule phrase parallèle de celui-là avec celle de Zénon (« *lungere cum infidelibus vinculum matrimonii, prostituere gentilibus membra Christi* ») est presque identique, mais on peut supposer un emprunt direct aussi par Zénon non à Cyprien, mais à la Bible par rapport à son expression (« *membra Christi daemoniorum seruis addicunt* ») : ainsi, les deux auraient recouru à la même source scripturaire.⁵¹⁷

En ce qui concerne la question de savoir si Zénon connaissait le canon du concile d'Arles sur les mariages mixtes (où l'on peut y voir des ressemblances avec ses déclarations), selon Vicentini⁵¹⁸ le fait que Zénon ne le cite pas est dû à la circonstance que « non ne ebbe notizia o perché fu ritenuto solo localmente vincolante. » Cependant on pourrait formuler une réponse également à cette question. En connaissant, en revanche, le thème de l'homélie, c'est une question rhétorique qui se pose à propos : pourquoi Zénon aurait cité le canon d'Arles où ce canon parlait seulement contre les mariages mixtes, tout en donnant libre cours aux mariages chrétiens. Zénon, par contre, ne voulait pas encourager les mariages, mais plutôt la continence ; peut-être c'est pourquoi il ne cite aucun autre passage biblique et canon conciliaire qui, au moins indirectement, aurait encouragé les mariages. Il semble que l'expression « *proditrix legis* », non plus, n'aide pas à résoudre le problème : elle ne se réfère, probablement, ni à une loi concrète, ni à une prescription de l'Évangile à propos, mais elle a plutôt l'intention de qualifier de « *sacrilega* » – avec plus de précision – les conséquences de la conduite d'une telle chrétienne. Si donc ces argumentations sont correctes, il est impossible de répondre à la question de ci-dessus.⁵¹⁹

⁵¹⁷ Cf. plus haut. L'autre texte où Cyprien se prononce sur les mariages mixtes (*Testimoniorum libri III*, 62) ne contient aucune phrase personnelle de l'auteur : s'agissant seulement d'un recueil de versets bibliques.

⁵¹⁸ U. VICENTINI, *La morale nei Sermoni di san Zeno vescovo di Verona*, p. 280.

⁵¹⁹ La question de la dépendance par rapport à Origène ou aux conciles d'Elvire et de Laodicée ne se pose pas du tout, donné le manque de presque toute ressemblance entre ceux-ci et l'argumentation de l'homélie de l'évêque de Vérone.

Pour rendre encore moins convainquante la thèse de la dépendance de Zénon à ces prédécesseurs, en particulier, de Tertullien quant à notre thème, on peut constater que Zénon ne se sert pas de *1 Cor 7,39* (il ne se sert d'ailleurs d'aucun passage biblique parlant de notre thème), construit dans son argumentation par l'auteur africain. Le cas est d'autant plus étonnant que le passage parle justement du remariage des veuves en leur interdisant un mari païen.

Pour expliquer ce manque, on peut recourir à plusieurs hypothèses.

Une hypothèse pourrait partir d'un autre mode d'interprétation du passage « seulement dans le Seigneur » : s'il pensait que le verset se réfère au motif et aux modalités du mariage, et non pas au choix de la personne à épouser.⁵²⁰

Il se peut très bien aussi – comme seconde hypothèse – que l'évêque n'avait pas l'intention de parler des mariages mixtes des veuves – il suffit de jeter un coup d'oeil au début de l'homélie lequel se concentre tout à fait sur le problème de la continence, et c'est soutenu par le même titre ou la structure de l'homélie – mais arrivé à un certain point, en ne pas pouvant se retenir, il se laissait emporter par la ferveur de son discours, et commençait à parler sur les mariages mixtes sur lesquels il ne s'était pas préparé.

Une troisième hypothèse aurait le même point de départ où l'auteur visait seulement la continence, mais son détour sur les mariages mixtes n'était pas un cas. Si l'on prend en examen le choix des passages scripturaires, on voit tout de suite que tous, sans exception, ont pour thème la continence : en sachant, donc, que les anciens, en général, connaissaient et citaient les Écritures par cœur, on peut en déduire qu'avec un peu d'efforts, il aurait pu ajouter le verset en question également ; s'il ne l'a pas fait, cela signifie qu'il ne le considérait pas important pour son propos ou qu'il voulait justement l'éviter. Et le motif d'éviter la citation de ce verset serait la liberté donnée aux veuves de se remarier tranquillement avec un chrétien : mais c'est justement, que Zénon voulait éviter, en voulant persuader de la continence.

Enfin, on doit voir clairement ce que notre évêque ne cite aucun passage de la Bible pour soutenir son interdiction : il est donc inutile de réfléchir sur les motifs de l'omission de l'une ou de l'autre citation biblique. Peut-être, le christianisme du peuple étant encore jeune, l'évêque tenait pour peu convainquant de leur en citer des passages pour soutenir ses propos ?

Que le thème principal de l'homélie soit vraiment la continence, cela semble être soutenu par le paragraphe dernier où la phrase finale parle justement contre les mariages mixtes. Ou doit-on supposer une construction moins bien faite ? A première vue, en effet, l'homélie semble avoir des défauts sur ce point, mais si l'on établit un examen plus profond, on se rend compte du fait que le dernier paragraphe résume tout le discours dans le même ordre que l'homélie, et c'est pourquoi on a cette phrase finale contre les mariages

⁵²⁰ Cf. p. ex. les interprétations du passage d'Augustin ou de Chrysostome (avec des explications en J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, pp. 16–19).

mixtes. Dans ce cas, en revanche, il semble que les mariages mixtes constituaient seulement une digression d'importance secondaire pour le thème principal laquelle avait le but de démontrer qu'il est impossible de pratiquer la continence dans un mariage mixte avec un mari païen, fait qui, selon l'intention de l'orateur, dissuade encore plus de contracter un mariage de ce type : c'est, peut-être le péché le plus grand contre la continence ?

Un autre problème est celui de la limitation de la dissuasion au groupe des païens : en d'autres mots, on pourrait poser la question de savoir pourquoi Zénon manque de parler contre les mariages avec un juif ou avec un hérétique – la question est d'autant plus intéressante que dans les autres champs de son intérêt, il les mentionne assez fréquemment, et de plus, tout son œuvre est pleine de polémique non seulement antipaïenne, mais antihérétique et antijudaïque aussi.⁵²¹

Pour répondre à cette question, il faut voir de quelle façon Zénon parle de ces trois groupes. Ayant examiné, en effet, les autres homélies, il s'y manifeste une certaine gradation où les plus supportés sont les païens, un peu plus mauvais sont les hérétiques, et les plus obstinés dans le péché sont les juifs.⁵²² Quand donc Zénon parle avec réserve sur le mariage avec un païen, si l'on tient compte de cette gradation, on postulerait une opposition encore plus grande à l'égard des hérétiques et des juifs : étant donné, en revanche, le manque, on doit chercher un autre motif : peut-être ne constituaient-ils pas de vrais dangers à propos ? En ce qui concerne les juifs, il est intéressant que, à part Zénon, on n'a aucun autre témoin de la présence des juifs dans la cité de Vérone. Selon certains auteurs, cela ne suffit pas encore pour prouver qu'ils n'étaient pas nombreux à l'époque de Zénon,⁵²³ alors que d'autres mettent en relief le caractère purement littéraire de la polémique de Zénon.⁵²⁴

⁵²¹ Cf. p. ex. U. VICENTINI, *La morale nei Sermoni di san Zeno vescovo di Verona*, pp. 250–251 ; BOCCARDI, « *Quantum spiritaliter intelligi datur.* » *Esegesi di Zenone di Verona*, pp. 458–459 ; R. KAMPLING, *Die Darstellung der Juden und des Judentums in den Predigten des Zeno von Verona*, passim ; C. TRUZZI, *Zeno, Gaudenzio e Cromazio*, p. 142.

⁵²² Pour une analyse du concept de l'humilité dans ces groupes divers cf. VICENTINI, *La morale nei Sermoni di san Zeno vescovo di Verona*, pp. 261–262 : dans les homélies, le paganisme est présenté comme le peuple nouveau du Christ en tant qu'ils se convertissent de plus en plus à la chrétienté, alors que les autres y manquent ; cf. C. TRUZZI, *Zeno, Gaudenzio e Cromazio*, p. 122 et G. SGREVA, *La teologia di Zenone di Verona*, p. 324.

⁵²³ Ainsi p. ex. C. TRUZZI, *Zeno, Gaudenzio e Cromazio*, p. 140 et G. SGREVA, *La teologia di Zenone di Verona*, p. 323 – qui soutient que la polémique antijudaïque tire son origine de la convivence des chrétiens et des juifs dans la ville.

⁵²⁴ Ainsi pour la première fois L. RUGGINI, *Ebrei e Orientali nell'Italia Settentrionale fra il IV e il VI secolo d. C.*, p. 210 : « [Zenone è] tollerante negli confronti degli ebrei locali : non superando mai i limiti di un antigiudaismo strettamente letterario : il che concorrerebbe a escludere l'esistenza di colonie semitiche veramente importanti e 'pericolose' da un punto di vista sia religioso che commer » et ajoute que cette interprétation des faits est encore renforcée par la circonstance que ni un cimetière, ni une synagogue n'a été trouvée dans la ville du 4^e siècle ; vue pareille en BOCCARDI, « *Quantum spiritaliter intelligi datur.* » *Esegesi di Zenone di Verona*, p. 459. Ensuite R. KAMPLING, *Die Darstellung der Juden und des Judentums in den Predigten des Zeno von Verona* analysant le caractère de la présentation des juifs dans les homélies de Zénon arrive à la conclusion qu'une telle polémique aurait rendu pratiquement impossible la cohabitation dans la même ville des chrétiens et

En acceptant cette dernière position, on aurait déjà une réponse à la question sur leur petit nombre : cependant, dans ce cas aussi, le problème du défaut d'une allusion quelconque aux hérétiques resterait toujours irrésolu.

Peut-être les homélies mêmes de Zénon peuvent nous répondre ? – Notre auteur dit, en effet, que les chrétiens provenant du paganisme doivent encore être éduqués parce qu'ils conservent leurs coutumes païennes.⁵²⁵ Ce phénomène devait être encore plus fort au cas où le chrétien se mariait avec un païen. La plupart des convertis au christianisme venant du paganisme,⁵²⁶ ce problème se manifestait surtout ou exclusivement à l'égard des païens – motif ultérieur possible où Zénon aurait pu manquer de faire mention des hérétiques ou des juifs à propos des mariages.

Dernièrement – en partant de la structure du texte – nous avons dit que le but principal de l'auteur n'était pas de parler sur les mariages mixtes en général, mais sur la continence ; s'il mentionnait, donc, ce problème – en présentant l'exemple d'un mariage mixte entre un chrétien et un – il le faisait seulement parce qu'il avait l'intention de soutenir la démonstration de sa thèse : le motif de son choix pouvait alors être ou bien casuel ou bien la plus grande fréquence de ce type de mariages mixtes.

Il se pose une question ultérieure à propos de l'inégalité de la persuasion de Zénon : pourquoi est-ce qu'il ne parle que contre de tels mariages mixtes où la femme est chrétienne ? – En ne pouvant pas répondre que tout le discours était adressé aux femmes – vu l'appel au début : « *fratres* », on doit chercher une autre solution. S'il est vrai, d'une part, que, dans l'homélie, il y a un passage où l'évêque de Vérone rend clair que son enseignement sur la continence vaut également aux maris,⁵²⁷ il est quand même indiscutable que son but principal était de s'adresser aux femmes chrétiennes dans le cercle desquelles le problème des mariages mixtes se réalisait, probablement, dans la plupart des cas. Il faut encore ajouter qu'il ne voulait pas donner un enseignement général des mariages mixtes, en ayant l'intention de réagir à un seul problème : il s'ensuit que, s'étant basé sur cette homélie, on ne peut pas déduire de conséquences générales.

La question de la validité de ces mariages n'est pas posée : vu du droit romain, ce sont des mariages, du point de vue de l'Église, en revanche, Zénon ne prend pas le courage de les « disqualifier » : tout ce qu'il fait, c'est qu'il les nomme comme *dedecus* qui entraîne tant d'actes de sacrilèges dans la vie quotidienne des fidèles.

des juifs, donné que Zénon voudrait la « völlige Entfernung des Juden aus der christlichen Welt » (p. 27).

⁵²⁵ Homélies I,25,10–11 ; I,14,6. ; v. encore G. SGREVA, *La teologia di Zenone di Verona*, p. 323.

⁵²⁶ Cf. plus haut.

⁵²⁷ *Tractatus de continentia* 7,11 : « *Talis est etiam causa maritorum, ad quos aliquid loqui superfluum est, quia, si uxor et maritus in carne sunt una, dubium non est, quia quod alter audit amborum est...* »

En ce qui concerne la fréquence de ce type de mariages dans la ville, on a deux opinions, presque opposées l'une à l'autre : Vicentini,⁵²⁸ partant de la chaleur et de l'insistance du discours, conclut à une certaine fréquence du phénomène. Selon Köhne⁵²⁹ et Haiduk,⁵³⁰ en revanche, il est impossible de dire quelque chose de sûr à ce propos. Contre ces opinions extrêmes, on se demande si, d'une part, l'évêque aurait parlé de ce problème à l'intérieur d'une homélie, s'il n'avait pas été au moins une certaine – même peu importante – occurrence de ces mariages ; d'autre part, vu la chaleur et la ferveur des polémiques et du style de Zénon dans les autres homélies, pourrait-on s'imaginer que notre évêque, sur un thème aussi important pour lui, aurait pu parler avec du calme et de la retenue ?

⁵²⁸ U. VICENTINI, *La morale nei Sermoni di san Zeno vescovo di Verona*, p. 280.

⁵²⁹ J. KÖHNE, *Über die Mischehen in den ersten christlichen Zeiten : die allmähliche Zunahme der Ehen zwischen Christen und Heiden*, p. 346.

⁵³⁰ J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 48.

3.11. Ambrosiaster.

3.11.1. Commentaire à la Première Épître de Paul aux Corinthiens.

Ambrosiaster parle du problème des mariages mixtes dans son commentaire écrit à la première épître de Paul aux Corinthiens, où, dans le 7^e chapitre, il se charge de traiter une grande part de la problématique du mariage chrétien. Pour avoir une image correcte du contexte de ses affirmations sur notre thème, voyons son argumentation à partir du début du chapitre où il commence par réfuter la thèse de ceux qui déposent contre le mariage comme tel.⁵³¹

Il tient le mariage pour un instrument par lequel retenir les passions sexuelles, c'est pourquoi il déconseille la continence pour les gens mariés pour qu'ils évitent de plus grands péchés :⁵³² ils se doivent leur corps, l'un à l'autre,⁵³³ et c'est pourquoi ils doivent donner leur corps à l'autre, où le motif d'une continence bilatérale et temporelle ne peut être que l'insistance plus grande à la prière,⁵³⁴ après laquelle il est très important de retourner à la

⁵³¹ Sur les idées plutôt positives d'Ambrosiaster aux regards du mariage cf. p. ex. D. G. HUNTER, *On the sin of Adam and Eve ; a little-known defense of marriage*, pp. 283–299 ; sur la subordination « naturelle » de la femme à l'homme comme dérivant de l'image de Dieu cf. D. G. HUNTER, *The Paradise of Patriarchy : Ambrosiaster on women as (not) God's image*, pp. 447–469.

⁵³² *Commentaria in epistulam ad Corinthios primam* 7,1–2 : « De iis autem quae scripsistis mihi bonum est homini mulierem non tangere. Pravis sensibus pseudo-apostolorum exagitati, qui nuptias per hypocrisin, ut puriores caeteris viderentur, spernendas docebant, haec per epistolam ab Apostolo requirebant ; quia enim non oblectabantur hac sententia, praetermissis caeteris, hoc solum requirunt. Quibus tamen respondit bonum esse quidem mulierem non contingere, quamquam non illi illud simpliciter asserant. Tamen propter fornicationem, hoc est, ne quid contra legem admittatur, cum quando quod lex non prohibet, vitatur ; unusquisque uxorem suam habeat, et unaquaeque suum virum habeat. Solent enim qui compendium quaerunt, errare. Qui enim fieri posset, ut hi ab uxoribus suis se abstinere, quos in tantis vitiis reperit ? Ideo ergo non permittit, ne ab licitis se abstinentes, inconcessa praesumerent, sicut faciunt Manichaei. » (Pour le texte cf. VOGELS, *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in epistulas Paulinas*, CSEL 81,2.)

⁵³³ *Commentaria in epistulam ad Corinthios primam* 7,3–4 : « Uxori vir debitum reddat, similiter autem et uxor viro. Invicem sibi subiici illos in hac causa ; ut quia unum corpus sunt, una eorum sit et voluntas in lege naturae. Mulier sui corporis potestatem non habeat, sed vir ; similiter et vir sui corporis potestatem non habeat, sed mulier. Hoc dicit, quod neque viro neque mulieri liceat corpus suum alii ; invicem enim sibi debitores sunt in hac causa, ne peccandi detur occasio. »

⁵³⁴ *Commentaria in epistulam ad Corinthios primam* 7,5 : « Nolite fraudare invicem. Hoc dicit, ut conveniat illis in re uxoria, ne dissentio generet fornicationem. Nisi ex consensu ad tempus ; id est, ut ex conducto abstineant se, propter gratiarum actiones. Ut vacetis orationi. Quamquam enim sine intermissione orandum sit, meditatio enim haec omni die facienda est ; tamen ut orationi insistant, huic rei vacandum praecipit, interpositis temporibus ad Dominum promerendum ; ut enim misereatur, mundius exorandus est. Quamvis munda sint coniugia, tamen etiam a licitis abstinendum est, ut facilius ad effectum deducatur oratio. Nam et in lege sanctificari volentes, inter caetera etiam ab uvis passis iussu Domini temperabant ; ut fierent sanctiores. Cum enim quis etiam concessa non contingit, ostendit se velle, quod precatur, accipere. »

sexualité pour éviter les tentations du diable,⁵³⁵ pour ne pas parler de l'engendrement des fils pour lequel le temps serait trop court si l'on vivait dans une continence trop longue.⁵³⁶ Tout en déconseillant donc la continence sexuelle dans le mariage, il se dépêche d'affirmer que l'apôtre le fait par indulgence, parce que l'état idéal serait si tout le monde vivait sans se marier.⁵³⁷ Mais étant donné que les dons de Dieu sont différents, il ne peut pas demander à tout le monde la virginité,⁵³⁸ parce que si quelqu'un a de forts désirs, il est mieux pour lui de se marier.⁵³⁹

Après avoir donc clarifié l'enseignement de Paul sur les questions de comment se conduire dans le mariage et de se marier ou moins, Ambrosiaster va à un autre thème qui est celui du divorce unilatéral où on voit une situation peu égalitaire entre la femme et le mari : alors qu'il n'est pas permis à la femme de se remarier après avoir divorcé

⁵³⁵ *Commentaria in epistulam ad Corinthios primam 7,5* : « Et iterum revertimini ad id ipsum. Quoniam consilium coniugibus dat post dies orationis ad usum naturalem reverti debere : Ne vos tentet Satanas propter intemperantiam vestram ; interpositis diebus abstinendum monet ; ne occasio detur diabolo, sicut dicit Petrus apostolus : Ecce diabolus ut leo rugiens circuit, quaerens quem devoret. »

⁵³⁶ *Commentaria in epistulam ad Corinthios primam 7,5* : « Si enim causa filiorum creandorum ducitur uxor, non multum tempus concessum videtur ad ipsum usum ; quia et dies festi, et dies processionis, et ipsa ratio conceptus et partus iuxta legem cessari temporibus his debere demonstrant. »

⁵³⁷ *Commentaria in epistulam ad Corinthios primam 7,6-7* : « Hoc autem dico secundum indulgentiam non secundum imperium. Manifestum est ideo hoc illum dare consilium, ut fornicationem excludat, non ut ad meliorem vitam tendentibus iter claudat. Volebam autem omnes homines esse sicut me ipsum. Quantum ergo ad benevolum et sollicitum magistrum pertinet, omnes tales, si fieri posset, volebat esse sicut se ipsum. Qualis autem ipse erat, mox in subjectis ostendit : Sed unusquisque proprium donum habet ex Deo, alius quidem sic, alius vero sic ; hoc est, unusquisque juxta votum suum donum Dei habet, ut si velit, ipsius nutu Dei, possibilitatem consequatur. Ideo non debet quis constringi ; ne a licito prohibitus, illicita admittat : sed ipse sibi eligat, quid sequatur. 8. Dico autem non nuptis et viduis, bonum est illis, si sic permaneant, sicut et ego. Non diceret, bonum est innuptis, ut sint, sicut et ego ; nisi esset integer corpore. Nec diceret : Omnes homines volebam esse, sicut me ipsum ; si enim habuerit uxorem, et hoc dixit, virgines esse noluit. Sed absit ; sic enim a pueritia servivit, ut hujus rei studium non haberet ; quippe cum iuenculus anticipatus sit a gratia Dei. Postquam dixit unumquemque proprium donum habere a Deo, ostendit in qua re melius est esse propensiorum ; quia in eo adiuvatur quis, quod videtur aviditate mentis appetere. »

⁵³⁸ *Commentaria in epistulam ad Corinthios primam 7,9* : « Quod si se non continent, nubant. In ista re illos vult contendere, ut contineant. Quod si impulsu carnis perseverare se viderint non posse, quia nec sunt promptiores in eo ipso, ut adiuventur a Deo ; illum enim Deus iuvat, quem videt tota virtute contendere : nubant utique, si uri timent. Forte enim poterunt hoc postea adipisci ; digesto enim impedimento reparat se voluntas robustiore virtute. »

⁵³⁹ *Commentaria in epistulam ad Corinthios primam 7,9* : « Melius est enim nubere, quam uri. Non ideo dixit : Melius est enim nubere, quam uri, quasi bonum sit uri, ideo nubere melius : sed consuetudinem secutus est. Solemus enim dicere : Melius est lucrum facere, quam damnum. Uri vero est, desideriis agi vel vinci ; cum enim voluntas calori carnis consentit, uritur : nam desideria pati, et non vinci, illustris viri est et perfecti. »

unilatéralement de son mari à cause de fornication, d'apostasie ou d'homosexualité, mais uniquement de retourner à lui dans le seul cas de fornication, au mari, il lui est permis de se remarier en cas d'adultère de la femme.⁵⁴⁰

Après une phrase interprétative de l'affirmation de Paul sur les paroles de Dieu et les siennes,⁵⁴¹ il vient à parler du notre thème sur les mariages mixtes, dans les termes suivants.

Manifestement, Ambrosiaster parle d'un mariage devenu mixte après la conversion d'une des parties : dans de tels cas, le croyant ne doit pas quitter l'incroyant si celui-ci consent à continuer à vivre avec lui.⁵⁴² Le motif de cette permission est la sanctification de l'incroyant par le croyant : ce qui se fait par la bonne volonté de l'incroyant.⁵⁴³ La phrase suivante de l'apôtre sur l'impureté éventuelle des enfants nés de tels mariages en cas de divorce est expliquée par la considération de ce divorce comme adultère quand les enfants

⁵⁴⁰ *Commentaria in epistolam ad Corinthios primam* 7,10–11 : « *Iis autem qui matrimonio iuncti sunt, denuntio non ego, sed Dominus. Postquam innuptis et viduis locutus est, hos alloquitur, qui matrimonio iuncti sunt, ore Dominico : Uxorem a viro non discedere ; quod si discesserit, manere innuptam. Hoc Apostoli consilium est, ut si discesserit propter malam conversationem viri, iam innupta maneat. Aut viro suo reconciliari. Quod si continere se, inquit, non potest, quia pugnare non vult contra carnem, viro reconcilietur ; non enim permittitur mulieri, ut nubat, si virum suum causa fornicationis dimiserit, aut apostasiae, aut si illicita impellente lascivia usum quaerat uxoris ; quia inferior non omnino hac lege utitur, qua potior. Si tamen apostataverit vir, aut usum quaerat uxoris invertere ; nec alii potest nubere mulier, nec reverti ad illum. Et virum uxorem non dimittere. Subauditur autem, excepta fornicationis causa. Et ideo non subiecit dicens, sicut de muliere : quod si discesserit, manere sic ; quia viro licet ducere uxorem, si dimiserit uxorem peccantem : quia non ita lege constringitur vir, sicut mulier ; caput enim mulieris vir est.* » Sur le problème du divorce et du remariage chez Ambrosiaster cf. A. RIPABOTTINI, *La dottrina dell'Ambrosiaster sul privilegio paolino*, pp. 429–447 ; H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, pp. 264–285.

⁵⁴¹ *Commentaria in epistolam ad Corinthios primam* 7,12 : « *Nam caeteris ego dico, non Dominus. Hoc dixit, ut ostendat quid proprio ore Dominus iussit ; et quid huius auctoritati concessit ; quia et per istum Dominus loquitur. Ait enim : An experimentum quaeritis eius, qui in me loquitur Christus.* »

⁵⁴² *Commentaria in epistolam ad Corinthios primam* 7,13 : « *Si quis frater uxorem habet infidelem, et haec consentit habitare cum illo, non dimittat illam. Et si qua mulier habet virum infidelem, et hic consentit habitare cum illa, non relinquat virum. Hoc dixit, quia inter illa primordia, cum ambo utique essent gentiles, fiebat ut unus ex his crederet : et quia horrebant perfidi culturam Dei, similiter et credentes contaminationem praeteriti erroris ; ideo praecipit, ut si contenti essent habitare cum immutatis, contenti essent et fideles esse cum illis...* » C'est de ce passage que G. TORTI, *Non debet imputari matrimonium. Nota sull'Ambrosiaster*, p. 270 déduit – en critiquant la position de H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, p. 271 avec son interprétation du mot « raturum » sur le point – que le mariage entre deux infidèles était considéré par notre auteur comme un vrai mariage.

⁵⁴³ *Commentaria in epistolam ad Corinthios primam* 7,14 : « *Sanctificatus est enim vir infidelis per uxorem fidelem, et sanctificata est mulier infidelis ex viro fidele. Habere illos beneficium bonae voluntatis ostendit ; quia horrorem nominis Christi non habent : et ad tuitionem hospitii pertinet, in quo signum fit crucis, quo mors victa est ; sanctificatio enim est.* »

sont qualifiés comme « *spurii* » par la loi romaine.⁵⁴⁴ Naturellement, le croyant ne peut pas empêcher l'incroyant si celui-ci veut se divorcer en détestant le nom de Dieu.⁵⁴⁵ Dans ce cas-ci, le croyant, selon Ambrosiaster, n'est pas lié à la fidélité parce que l'incroyant, en détestant l'auteur du mariage, le rend « *non ratum* » : ce qui signifie que le croyant est libre de se remarier : « *Contumelia enim Creatoris solvit ius matrimonii* ». ⁵⁴⁶ Pour soutenir cette thèse, notre auteur recourt à l'histoire d'Esdras où il n'est rien dit d'une interdiction éventuelle de se remarier avec une femme de son peuple après le renvoi des femmes étrangères. C'est de cette même façon qu'Ambrosiaster permet de se remarier, mais seulement avec un croyant : « *legis suae viro* ». ⁵⁴⁷ C'est donc pour corroborer cette dernière affirmation que l'interprète paulinien déclare : le mariage qui est au dehors des préceptes de Dieu, ne peut pas être considéré comme mariage, cependant, si l'on s'en repent, on mérite le pardon. Et si, en plus, les deux parties croient, ils confirment leur mariage par la reconnaissance de Dieu.⁵⁴⁸ Le critère unique du divorce est la conduite de l'incroyant aux

⁵⁴⁴ *Commentaria in epistulam ad Corinthios primam* 7,14 : « *Alioquin filii vestri immundi essent. Immundi essent filii eorum, si dimitterent volentes habitare secum, et aliis se copularent ; essent enim adulteri, ac per hoc et filii eorum spurii ; ideo immundi. Nunc autem sancti sunt. Sancti sunt ; quia de coniugiis licitis nati sunt : et quia sub creatoris veneratione nati sunt propensiore ex parte. Quia sicut quidquid per dedicationem idolorum fit, immundum est ; ita quidquid sub Dei creatoris professione fit, sanctum est.* »

⁵⁴⁵ *Commentaria in epistulam ad Corinthios primam* 7,15 : « *Quod si infidelis discedit, discedat. Propositum religionis custodit, praecipiendo ne Christiani relinquant coniugia : sed si infidelis odio Dei discedit, fidelis non erit reus dissoluti matrimonii ; maior enim causa Dei est, quam matrimonii.* »

⁵⁴⁶ *Commentaria in epistulam ad Corinthios primam* 7,15 : « *Non est enim frater aut soror servituti subiectus in huiusmodi. Hoc est, non debetur reverentia coniugii ei, qui horret auctorem coniugii ; non enim ratum est matrimonium, quod sine Dei devotione est : ac per hoc non est peccatum ei, qui dimittitur propter Deum, si alii se iunxerit. Contumelia enim Creatoris solvit ius matrimonii circa eum, qui relinquitur, ne accusetur alii copulatus. Infidelis autem discedens, et in Deum et in matrimonium peccare dignoscitur ; quia noluit sub Dei devotione habere coniugium. Itaque non est ei fides servanda coniugii, quia ideo recessit ne audiret auctorem esse Christianorum Deum coniugii.* »

⁵⁴⁷ *Commentaria in epistulam ad Corinthios primam* 7,15 : « *Nam si Esdras dimitti fecit uxores aut viros infideles ; ut propitius fieret Deus, nec iratus esset, si alias ex genere suo acciperent ; non enim ita praeceptum his est, ut remissis istis, alias minime ducerent : quanto magis si infidelis discesserit liberum habebit arbitrium, si voluerit nubere legis suae viro ?* » Mais il est important de rendre clair que cette permission ne parle que sur l'hypothèse d'un second mariage après un divorce, et non d'un tout nouveau mariage, comme le veut O. HEGGELBACHER, *Vom römischen zum christlichen Recht. Juristische Elemente in den Schriften des Ambrosiaster*, p. 125.

⁵⁴⁸ *Commentaria in epistulam ad Corinthios primam* 7,15 : « *Illud enim non debet imputari matrimonium, quod extra decretum Dei factum est : sed cum post cognoscit et dolet se deliquisse, se emendat, ut veniam mereatur. Si autem ambo crediderint, per cognitionem Dei confirmant coniugium...* »

G. TORTI, *Non debet imputari matrimonium. Nota sull'Ambrosiaster*, pp. 267–271 retient que Ambrosiaster ait confondu les deux hypothèses d'un mariage contracté in infidelitate et de celui in disparitate (contrairement cf. p. ex. A. RIPABOTTINI, *La dottrina dell'Ambrosiaster sul privilegio*

regards de Dieu : s'il l'accepte, au moins tacitement, bien, s'il ne l'accepte pas, il ne mérite pas le mariage.⁵⁴⁹

Ici finit Ambrosiaster de parler de notre thème (en traitant de la virginité et de la continence, comme il convient aux pensées de l'apôtre) ; en revanche, il y revient encore une fois, en commentant le verset 39 du même chapitre : « la femme est liée à son mari aussi longtemps qu'il vit ». ⁵⁵⁰ Ambrosiaster y voit la démonstration de la supériorité de la virginité au mariage : la vierge est beaucoup plus contente que la femme parce qu'elle n'est

paolino, in *Laurentianum* 5 (1964) pp. 443–447). Son interprétation se base de trois faits (cf. ci-bas) du texte de l'auteur, et si elle est erronée, son erreur peut être très bien compréhensible au sens des observations suivantes :

a, La citation de l'exemple de Esdras parle vraiment d'un tel cas où les mariages furent contractés entre un croyant et un incroyant (cf. G. TORTI, *Non debet imputari matrimonium. Nota sull'Ambrosiaster*, p. 268.). Mais le but d'Ambrosiaster avec le passage n'est pas de mettre en parallèle les deux situations en tous leurs détails, mais seulement d'en souligner un seul aspect, et c'est de pouvoir de se remarier après la répudiation des femmes.

b, La traduction normale de la première partie de la phrase : « *Illud enim non debet imputari matrimonium, quod extra decretum Dei factum est : sed cum post cognoscit et dolet se deliquisse, se emendat, ut veniam mereatur. Si autem ambo crediderint, per cognitionem Dei confirmant coniugium.* » est captieuse. On a l'impression qu'il s'agit ici d'une déclaration globale au sens de laquelle si le mariage n'est pas contracté selon les décrets de Dieu, il ne peut pas être considéré comme de vrai mariage. – Le passage peut avoir une autre interprétation aussi, en tant que le « factum est » n'est pas pris comme dérivant du verbe *facio* 3 *feci*, *factum*, mais du *fio fieri factus sum*, où la signification de la phrase sera changée selon la traduction suivante : « Celui, en effet, ne peut pas être considéré comme mariage qui est sorti du dessous des préceptes de Dieu... » Dans ce sens, la phrase requiert un nouveau sens, et son interprétation reste en harmonie avec son contexte (cf. l'observation du même G. TORTI sur le contresens des versets 14 et 15, ainsi que sur la validité des mariages contractés *in infidelitate* ; G. TORTI, *Non debet imputari matrimonium. Nota sull'Ambrosiaster*, pp. 268–269), pour ne pas parler de l'impossibilité de donner une explication cohérente de la seconde partie au cas de la traduction « normale. »

c, G. TORTI cite encore l'analogie p. ex. d'Origène, d'Ambroise, de Tertullien comme qui, dans leur commentaire, donnaient la même interprétation du passage de l'Apôtre. – Sur Origène, il faut reconnaître qu'il présente vraiment une autre explication du passage (cf. le chapitre sur Origène), et c'est cette interprétation que suit Ambroise partiellement, alors que Tertullien affirme explicitement que le passage ne parle pas d'un couple devenu mixte durant le mariage. Mais le seul fait que certains auteurs expliquent le verset comme se référant à un mariage contracté mixte, ne nous donne pas encore le droit de voir le même erreur interprétatif en Ambrosiaster.

⁵⁴⁹ *Commentaria in epistulam ad Corinthios primam* 7,15 : *In pace autem vocavit nos Deus. Verum est, quia non oportet litigare cum eo, qui discedit ; quia odio Dei discedit, ac per hoc nec dignus habendus est.* » 7,16 : « *Quid enim scis, mulier, si virum salvum facies ? Aut unde scis, vir, si uxorem salvam facies ? Hoc dicit, quia forte possunt credere, qui non horrent nomen Christi...* » Sur le privilège paulin cf. O. HEGGELBACHER, *Vom römischen zum christlichen Recht. Juristische Elemente in den Schriften des Ambrosiaster*, pp. 125–130.

⁵⁵⁰ C'est dans ce mode discontinu de traité aussi que se voit très bien le caractère moins pratique et purement théorique des commentaires d'Ambrosiaster ; sur son exégèse cf. encore W. GEERLINGS, *Zur exegetischen Methode des Ambrosiaster*, pp. 444–449.

sujette qu'à Dieu.⁵⁵¹ En expliquant ce que l'expression « *Cui vult nubat, tantum in Domino* » signifie : après avoir parlé de l'exigence de se marier librement, il précise le contenu exact du mot : « seulement dans le Seigneur » comme se référant à la nécessité de choisir un mari chrétien,⁵⁵² si elle veut absolument se remarier ; alors que seulement les premiers mariages viennent, en effet, de Dieu, les deuxièmes sont également permis, même s'ils sont à déconseiller.⁵⁵³

De tous ces textes, Ambrosiaster ne tire jamais la conclusion d'une interdiction absolue des mariages mixtes : il voit bien que le texte de l'apôtre n'en parle pas du tout. Notre auteur n'ayant pas l'intention de réagir à un phénomène concret (qui soit celui des mariages mixtes dans notre cas), il ne fait aucun détour pour compléter l'enseignement de Paul sur le sujet des mariages mixtes au moment des noces. Tout ce qu'il fait à propos, est une paraphrase des affirmations de l'Apôtre sur le second mariage :⁵⁵⁴ si une femme veut se remarier après la mort de son mari, elle doit le faire dans le Seigneur, en précisant ce que cette expression signifie : seulement avec un chrétien. C'est donc cette explication qui est la sienne au champ des mariages mixtes : rien de plus n'est déduisible de ses oeuvres pour notre sujet.

⁵⁵¹ *Commentaria in epistulam ad Corinthios primam* 7,39 : « *Mulier vincta est lege, quamdiu vivit vir eius. Haec idcirco prosequitur, ut doceat quia mulier, etiamsi a viro fuerit eiecta, nubendi licentiam non habet. Si autem mortuus fuerit vir eius, liberata est. Etiam haec ad supradictas pertinent causas ; ut ostendat quam beata sit virgo, cum nulli nisi soli Deo subjecta sit. Vincere enim videtur naturalem subiectionem, quando quod per naturam humiliatum est, erigit.* »

⁵⁵² *Commentaria in epistulam ad Corinthios primam* 7,39 : « *Cui vult nubat, tantum in Domino : id est, quem sibi aptum putaverit, illi nubat ; quia invitae nuptiae solent malos proventus habere. Tantum in Domino, hoc est, ut sine suspitione turpitudinis nubat, et religionis suae viro nubat : hoc est in Domino nubere.* »

⁵⁵³ *Commentaria in epistulam ad Corinthios primam* 7,40 : « *Beator autem erit, si sic permanserit, secundum meum consilium. Cum dicit superius, nubat, lege loquitur naturali ; quamquam a Deo primae nuptiae sint, secundae vero permissae sunt. Denique primae nuptiae sub benedictione Dei celebrantur sublimiter : secundae autem etiam in praesenti carent gloria ; concessae sunt autem propter incontinentiam : et quia solent viduarum iuniores incurrere ; ac per hoc concedit secundas. Sed quia melius est ut se contineat ; ut dignior sit in futuro, consilium dat spiritali ratione praecipuum, ut se contineat. Puto enim et ego Spiritum Dei habeo ; ut ratum et providum consilium suum ostendat, humilitate verbi hoc commendat alto sensu... »* Selon la communis opinio, la phrase citée ci-haut : « *primae nuptiae sub benedictione Dei celebrantur sublimiter : secundae autem etiam in praesenti carent gloria* » fait allusion à l'habitude que les secondes noces n'étaient pas célébrées dans l'église par les chrétiens ; sur le problème cf. encore C. TIBILETTI – H. CROUZEL – L. ODRUBINA, *Matrimonio. II. Riti liturgici. Sposalizio (procedura e liturgia)*.

⁵⁵⁴ Cf. la présentation de son exégèse de J. QUAISTEN, *Patrologia*, vol. II (trad. it.), p. 172 : « L'esegesi è di tipo storico-letterale, priva di approfondimenti e di ricerche di simbolismi e allegorie, volta a dare le motivazioni teologiche delle espressioni paoline, ricca di citazioni scritturistiche... » ; cf. encore L. FATICA, *L'Ambrosiaster : l'esegesi nei commentari alle epistole ai Corinzi*, pp. 269–292 ; W. GEERLINGS, *Zur exegetischen Methode des* –, pp. 444–449.

3.12. Ambroise de Milan.

Ambroise traite le problème des mariages mixtes dans quatre de ses écrits : en même temps, il faut dire qu'il ne parle que dans une part de ces écrits de notre thème : ainsi, il n'y a pas de traités si détaillés comme nous l'avons vu chez certains auteurs examinés avant. L'ordre chronologique de ces œuvres est le suivant :⁵⁵⁵ *De Abraham* (environ 382), *Epistula 62 (19) ad Vigilium* (385), *Expositio Evangelii secundum Lucam* (début du 386) et *Expositio Psalmi CXVIII* (fini pour le janvier du 396). Pour ce motif, il me semble opportun de suivre cet ordre dans l'analyse, en ne laissant pas à côté le dernier écrit non plus parce que l'on n'en sait que la date d'achèvement : il se peut donc que la part qui nous intéresse était déjà écrite avant 388 : et la réflexion et l'explication du passage pourrait, le cas échéant, influencer notre attitude face au problème.

3.12.1. *De Abraham*.

Arrivé au moment de la vie commentée d'Abraham où celui-ci veut faire marier son fils, Ambroise commence par une introduction en disant que son motif de vouloir choisir, comme bon père, une femme à son fils, c'était son âge plutôt avancé : c'est pourquoi il envoie un de ses esclaves à sa place dans son pays d'origine pour choisir une parente, parce qu'il refuse d'avoir une succession légitime de la terre où il habitait alors.⁵⁵⁶

Après une digression (plutôt longue, cette longueur pourrait être en elle-même un indice du fait que le mariage mixte comme problème, dans cette œuvre, n'était absolument pas important) pour expliquer pourquoi l'ancien esclave s'appelle également garçon et pourquoi Abraham le choisit et le fit jurer,⁵⁵⁷ Ambroise commence le thème principal :

⁵⁵⁵ Pour ces dates cf. les introductions écrites aux traités dans les éditions utilisées pour ce travail.

⁵⁵⁶ *De Abraham* I,9,81–82 : « *Senuerat Abraham. Itaque quod boni est patris, debuit uxorem prouidere filio, sed propter oraculum Dei non poterat redire eo, unde erat iussus exire. Habitabat autem in terra Chananaeorum, ex quo genere legitimam successionem sibi quaerere fugiebat. Et uocauit puerum seniore domus suae et dixit ei ut iret in Charram et de proximis suis uxorem peteret iuniori domino suo...* » Pour le texte des œuvres d'Ambroise cf. les éditions de la série *Opera Omnia di Sant'Ambroise*, Biblioteca Ambrosiana – Città Nuova Editrice. En ce qui concerne l'expression « *legitimam successionem* » du texte, il semble légitime de penser que, selon cette forme de la phrase, si son fils épousait une fille du peuple des Cananéens, ses descendants resteraient légitimes ; avec une logique conséquente, on pourrait en déduire que son aversion contre les mariages mixtes n'étant pas essentielle, les mariages mixtes pourraient être, même si sous certaines conditions, acceptés. Donné en revanche la méthode d'interprétation peu correcte de l'évêque de Milan (cf. plus bas), on doit plutôt traiter avec beaucoup de précaution une telle conclusion.

⁵⁵⁷ *De Abraham* I,9,83–84 : « *Disce hinc quod etiam senioris aetatis seruuli pueri dicantur a dominis uel a quibusque potioribus. Unde et quidam poeta hoc sequendum putauit, siue in eorum usu qui sibi docti et sapientes uidentur ipse hoc repperit siue de nostris ipse transtulit siue translatus inuenit : pascite ut ante boues, pueri, summittite tauros. Inde et pueros dicimus, quando et seruulos significamus, non aetatem exprimentes, sed condicionem.* »

pourquoi il est important que la fille choisie ait la même religion que le futur mari. Durant cette démonstration, il a une méthode très simple : il tire une conclusion après chaque phrase.

Comme premier point, il explique brièvement pourquoi il ne doit pas choisir une femme du peuple des Cananéens : comme le père fondateur de ce peuple n'honorait pas Dieu, l'hérédité de la malédiction fut passée à ses descendants. – Ainsi nous aussi, on doit examiner quelle est la foi de celui auquel nous voulons nous associer.⁵⁵⁸ Cette argumentation est corroborée ultérieurement par un passage vétérotestamentaire : *cum sancto enim sanctus eris et cum peruerso peruerteris* (2Roi 22,26), appliqué ensuite aux rapports conjugaux où l'affirmation vaut *a fortiori* – puisque la charité ne peut pas ne pas décliner s'il n'y a pas d'harmonie dans la foi commune des époux.⁵⁵⁹ – Par conséquent, le chrétien doit éviter de donner sa fille à un païen ou à un juif en mariage, et de même il ne doit pas épouser une païenne, une juive et « *alienigenam* », c'est-à-dire l'hérétique et toutes celles qui sont étrangères à la foi chrétienne.⁵⁶⁰ Après, il donne une explication encore plus détaillée de cette invite : comme le garant du mariage est la chasteté et comme les gens non chrétiens honorent les idoles de l'adultère et n'aiment pas le Christ, précepteur de la pudeur, il est impossible d'imaginer que ceux-ci acceptent l'idée de cette dernière notion.⁵⁶¹ Le point faible de cette argumentation consiste dans le fait que notre évêque, après une invite d'étendue générale, en donne une justification partielle : si la partie non chrétienne est hérétique, il n'est pas vrai dans ce cas-ci qu'elle honore les idoles et qu'elle n'aime pas le Christ – peut-être ce groupe ne lui vint pas à l'esprit ou il ne le tenait pas pour important parce qu'il ne le mentionne pas, dans l'invite aussi, qu'après : en expliquant l'expression : « *alienigenam*. »

Aduerte nunc uirtutes boni patris familias et considera primum quod munus et cui mandet, ut et tu ita instituas seruulos ut liberis tuis paternum adfectum deferant, officia exsequantur. Inuentus est de seruulis, senior tamen qui ad uxorem prouidendam domino iuniori eligeretur et constrictus ut iuraret mitteret manum sub femur domini sui. Per femur generationem intellegimus. Generatio autem Abrahae Christus est. Unde et apostolus Abrahae dictae sunt inquit promissiones et semini eius. Non dicit : et seminibus tamquam in multis, sed sicut in uno : semini tuo, quod est Christus, ostendens per ipsum sanctum nobis sacramentum, per ipsum tutum auxilium fore. »

⁵⁵⁸ De Abraham 1,9,84 : « *Constrinxit autem eum, ne de semine Chananaeorum uxorem arcessiret domino suo, quorum generis auctor patrem non honorauerat et ideo maledictionis hereditatem transmisit in suos, ut cognoscamus fidem et quandam hereditatem de auctoris prosapia in iis requirendam quos nobis uolumus adiungere ; »*

⁵⁵⁹ De Abraham 1,9,84 : « *Si hoc in aliis, quanto magis in coniugio, ubi una caro, unus spiritus est! Quomodo autem potest congruere caritas si discrepat fides ? »*

⁵⁶⁰ De Abraham 1,9,84 : « *Et ideo caue, Christiane, gentili aut Iudaeo filiam tuam tradere. Caue, inquam, gentilem aut Iudaeam atque alienigenam, hoc est haereticam et omnem alienam a fide tua uxorem arcessas tibi. »*

⁵⁶¹ De Abraham 1,9,84 : « *Prima coniugii fides castitatis gratia est. Si idola colat, quorum praedicantur adulteria, si Christum neget, qui praeceptor et remunerator est pudicitiae, quomodo potest diligere pudicitiam ? »*

Ensuite, il continue : il ne suffit pas que l'autre soit chrétienne, mais il faut qu'elle soit baptisée, autrement ils ne pourraient pas prier ensemble.⁵⁶² Après cette invite plus spéciale, il retourne encore – en étant peu conséquent dans l'ordre de ses idées – à son thème original : dans le cas d'un mariage mixte, on ne croit pas que la femme soit préparée et choisie par Dieu, au sens du passage du livre des Proverbes : « *a Deo inquit praeparatur uxor* » (Prov 19,14).⁵⁶³ Et pour soutenir ultérieurement cette thèse, il ajoute une phrase expliquant de quelle façon on peut être convaincu de sa raison : à l'aide de l'esprit, en connaissant des exemples nombreux – beaucoup de maris ont été déjà détournés de la foi par les ruses d'une femme « du genre étranger ». ⁵⁶⁴ La phrase suivante de l'argumentation appartient déjà à la partie finale du premier « chapitre » : « ou bien tu dois consulter l'amour, ou bien tu dois éviter l'erreur »⁵⁶⁵ – la première partie de cette invite ne s'interprète pas facilement, sinon on accepte qu'il s'agisse de l'amour du Christ : vu en revanche le contexte, une telle explication semble problématique à première vue. Dans la phrase suivante, il précise quand même son enseignement dans une affirmation toute claire : « la première chose à chercher dans le mariage est la religion », et tout de suite, il retourne à son argument de départ, en ajoutant que c'est pour ce motif qu'Abraham cherchait à son fils une femme de proche parenté (« *proxima* »).⁵⁶⁶

Dans la deuxième partie du discours, Ambroise part justement de ce mot : « *proxima* », en cherchant une interprétation par l'évangile : « prochain » est celui qui accomplit des faits de miséricorde.⁵⁶⁷ Mais soudain, comme s'il se rendait compte du fait que cette interprétation n'a pas de sens pour son but : il change de direction en tirant la conclusion pratique de l'exemple d'Abraham : « toi, aussi... » (sc.dois chercher la prochaine venant de ce voisinage, c'est-à-dire de celui du Christ)⁵⁶⁸ – nouvelle invite à éviter les mariages mixtes en choisissant une femme chrétienne. Après, on a une phrase

⁵⁶² *De Abraham* 1,9,84 : « *Etiam si Christiana sit, non est satis nisi ambo initiati sitis sacramento baptismatis. Simul ad orationem uobis surgendum est et coniunctis precibus obsecrandus deus.* »

⁵⁶³ *De Abraham* 1,9,84 : « *Accedit aliud insigne castimoniae, si credas a tuo deo tibi quod sortitus es coniugium datum. Unde et Solomon ait : a deo inquit praeparatur uxor. Non possunt hoc dispare fide credere, ut ab eo quem non colit putet sibi conubii inperitam gratiam.* »

⁵⁶⁴ *De Abraham* 1,9,84 : « *Ratio docet, sed amplius exempla comonent. Saepe inlecebra muliebris decepit etiam fortiores maritos et a religione fecit discedere.* »

⁵⁶⁵ *De Abraham* 1,9,84 : « *Vel amori consule uel errorem caue.* »

⁵⁶⁶ *De Abraham* 1,9,84 : « *Primum in coniugio religio quaeritur. Ideo Abraham proximam quaesiuit dare filio suo.* »

⁵⁶⁷ *De Abraham* 1,9,85 : « *Et tu proximam quaere. Qui est proximus ? Qui fecit inquit misericordiam. In euangelio hoc dicit dominus Iesus.* »

⁵⁶⁸ *De Abraham* 1,9,85 : « *Et tu proximam seminis Abrahae require et propinquam proximi tui. Semen Abrahae Christus est, ipse est proximus omnium, qui super omnes fecit misericordiam tollens peccatum mundi.* »

résumant la situation, mais qui n'indique pas la religion, mais les bonnes dispositions naturelles comme première chose à chercher dans la femme.⁵⁶⁹

Ensuite, il retourne à l'histoire d'Abraham : à la question de l'attitude à avoir si la fille ne veut pas venir vivre en dehors de sa patrie, Abraham répond que, dans ce cas, l'esclave sera absous de son serment, parce que le fils d'Abraham ne doit pas aller vivre dans la patrie de la fille.⁵⁷⁰ Avec l'interprétation allégorique, Ambroise présente une situation dans laquelle l'intention positive de la fille signifie sa conversion, alors que la réponse négative serait la réfutation de la conversion : dans ce cas, il n'est pas permis que le fils aille vivre avec la famille de sa femme, c'est-à-dire vivre selon leur religion.⁵⁷¹ Cependant, il ne faut pas s'en angoisser parce que Dieu pensera à disposer l'âme de la fille dans la bonne direction.⁵⁷² Dieu fera cela d'autant plus qu'il aide toujours lorsqu'il s'agit d'augmenter la foi de quelqu'un.⁵⁷³

A la fin de cette argumentation de l'évêque de Milan, on doit faire quelques observations sur la logique interne du discours. Ambroise semble vouloir profiter de toutes les possibilités du texte pour soutenir sa thèse, même au prix d'inconséquences : au début, il interprète l'origine de la fille comme l'appartenance à la même religion, alors que, à la fin, la même origine ne suffit pas : il faut que la fille vienne aussi vivre avec le fils d'Abraham – si elle reste dans la patrie de ses parents, cela est interprété par Ambroise comme une réponse négative à la conversion.

Dans le chapitre suivant, Ambroise, en ayant déjà terminé le thème des mariages mixtes, retourne à l'histoire originale en continuant à la commenter d'autres points de vue.⁵⁷⁴ A la fin du paragraphe, en revanche, Ambroise semble vouloir retourner à notre thème : en décrivant l'Église par l'image de la Mésopotamie, parce qu'elle est arrosée par deux fleuves, comme l'Église est arrosée par les deux fleuves de la grâce et de la

⁵⁶⁹ *De Abraham* I, 9, 85 : « *Disce quid in uxore quaeratur. Non aurum, non argentum quaesivit Abraham, non possessiones, sed gratiam bonae indolis.* »

⁵⁷⁰ *De Abraham* I, 9, 86 : « *Deinde interrogatus, si nollet uenire filia, utrumnam eo filium domini sui duceret, adtende tibi inquit ne reuoces filium meum illo. Dominus deus caeli et Deus terrae accepit me de domo patris mei et de terra, in qua natus sum, qui locutus est mihi et iurauit dicens : tibi dabo terram hanc et semini tuo ; ipse mittet angelum suum ante te, et accipies uxorem filio meo inde. Si noluerit tecum uenire mulier in terram hanc, purus eris a iuramento hoc.* »

⁵⁷¹ *De Abraham* I, 9, 86 : « *Quo proficiat hoc considera diligentius. Non licet tibi alienigenam accipere. Sane si Christianam se faciat, et laudem habebis ex ea. Quodsi recusauerit Christiana fieri, studium nuptiarum <ne te> deflectat a fide, instruit lectio. Abraham sequentem deduci admonuit, residentem non expetit nec eo filium suum pergere.* »

⁵⁷² *De Abraham* I, 9, 86 : « *Sane domini sui, qui se ab incolatu terrae, in qua habitabat, abduxerat, non defuturam misericordiam, ut praeiret studio petitoris et puellae inclinaret animum.* »

⁵⁷³ *De Abraham* I, 9, 86 : « *Quasi propheta hoc dixit in causa fili et quasi moralis doctor docuit sperare in domino, qui iuuare dignetur incrementa fidei quaerentem.* »

⁵⁷⁴ Cf. *De Abraham* I, 9, 87 : « *Et surgens puer profectus est in Mesopotamiam, et iuxta uoti seriem, quod proficiscens uouerat seruulus, occurrit ei Rebecca habens hydriam super umerum, uirgo speciosa ualde, quam uir non cognouerat...* »

pénitence ;⁵⁷⁵ la foi de l'Église et son union quasi matrimoniale ne sera accordée qu'à qui se baigne dans ces deux fleuves.⁵⁷⁶ Selon Tettamanzi,⁵⁷⁷ cette union serait le mariage des chrétiens et en tant que tel elle a comme condition préalable le baptême des deux parties. Tout en reconnaissant qu'une telle explication a une base effective dans d'autres oeuvres d'Ambroise (Ambroise, ailleurs, en parle en effet),⁵⁷⁸ dans ce passage, en revanche, il ne paraît pas qu'il ait voulu le dire. Il semble être plus plausible de rester fidèle à la traduction de Gori : « ...non ti sarà concessa la fede della Chiesa e, in certo qual modo, l'unione matrimoniale con essa » ;⁵⁷⁹ pour cela cf. encore son observation suivante :⁵⁸⁰ « Fra il Tigri e l'Eufrate è stata trovata la sposa per Isacco ; misticamente : col battesimo e con la penitenza si trova la Chiesa, sposa di Cristo » ; c'est-à-dire Ambroise, avec ce passage, n'aurait pas pour but de parler sur les mariages mixtes en partant du récit de l'histoire comme avant, mais il avance dans une autre direction : il a quelque chose à dire sur la méthode pour arriver à l'Église, ou en des termes techniques : alors que, voulant parler sur les mariages mixtes, il donne une interprétation plutôt moralisante du texte, ici, dans le 87^e chapitre, son interprétation est purement mystique.

3.12.2. *Epistula 62 ad Vigilium.*

Dans cette épître, écrite environ en 385, Ambroise répond à la demande de Vigilius, évêque de Trento, de lui donner quelques enseignements importants, évêque récemment élu⁵⁸¹. Parmi ces enseignements, Ambroise parle du thème des mariages mixtes aussi.

⁵⁷⁵ De Abraham 1,9,87 : « ...Ubi invenitur ecclesia, nisi in Mesopotamia ? Ibi quaeritur, inde arcessitur, ubi duobus stipatur fluminibus, lavacro gratiae et fletu paenitentiae. »

⁵⁷⁶ De Abraham 1,9,87 : « Etenim nisi peccata propria defleveris, nisi gratiam baptismatis acceperis, non tibi adquiritur ecclesiae fides et quaedam coniugalis copula. Muniunt eam Tigris, hoc est prudentia, et Euphrates, hoc est iustitia et inluminatio fructuosa, a barbaris separantes gentibus. »

⁵⁷⁷ D. TETTAMANZI, *Valori cristiani del matrimonio nel pensiero di s. Ambrogio*, p. 459.

⁵⁷⁸ Cf. plus bas : p. ex. dans la 62^e épître, écrite par Ambroise à Vigilius.

⁵⁷⁹ Gori (1984) p. 121. Cf. au même sens G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, p. 295, et ensuite le même D. TETTAMANZI, *Valori cristiani del matrimonio nel pensiero di s. Ambrogio*, p. 467, qui en examinant le commentaire d'Ambroise à l'Évangile de Luc, après avoir énuméré toute une série d'exemples pour le symbolisme matrimonial Christ-Église il dit que : « in questi testi manca, almeno diretto, il riferimento al matrimonio cristiano » ; observation dont il ne tire pas la conclusion claire : le mariage chrétien ne servait que d'illustration pour l'union de Christ-Église. Et avec cela, à sa question rhétorique de savoir (p. 466) si « la coniugalis copia è soltanto l'unione, dalle dimensioni appunto sponsali, del battezzato credente con la Chiesa, od anche, più esplicitamente, il matrimonio vero e proprio dei cristiani » on doit répondre affirmativement à la première et négativement à la seconde question.

⁵⁸⁰ GORI Fr., *Note*, p. 121, n. 12.

⁵⁸¹ 1 : « Poposcisti a me institutionis tuae insignia, quoniam novus adscitus es ad sacerdotium. Et quoniam te ipsum aedificasti, ut oportuit, qui dignus habitus es tanto munere, quomodo et alios aedifices significandum videtur... »

Il commence l'épître en déclarant que la première tâche de l'évêque est de tenir du corps de l'Église loin les discordances et la profanation : cette profanation signifie les mariages mixtes avec les païens.⁵⁸² La raison d'une telle identification est livrée par l'Écriture : par l'Ancien Testament. On se questionne sur le motif d'Ambroise de choisir un autre passage et non celui commenté dans le *De Abraham* (Gen 24,1) : son lieu biblique actuel est donc le Gen 28,1, où cette fois, on voit Isaac – à la place d'Abraham – qui donne les mêmes instructions à son fils qu'avait donné Abraham à son esclave : c'est de ne pas épouser une femme du peuple des Cananéens, mais d'aller en Mésopotamie, sur la terre de la sagesse, à la chercher là.⁵⁸³ Notre évêque ne manque pas de l'interpréter allégoriquement tout de suite, en tant que la Mésopotamie signifierait l'Église (les deux fleuves qui la traversent sont la prudence et la justice qui conduisent à la Mer Rouge, symbole typologique du baptême), et ainsi le fait de choisir une femme sur cette terre-là signifie épouser une femme appartenant à l'Église – interprétation qu'il finit avec l'invite conclusive : « enseigne donc au peuple de chercher l'union nuptiale non pas dans les maisons païennes, mais dans les chrétiennes ».⁵⁸⁴

Après cet enseignement il continue à fournir des critères pour le nouvel évêque : sur le prix juste,⁵⁸⁵ sur l'interdiction de faire crédit sur intérêt⁵⁸⁶ et sur l'hospitalité.⁵⁸⁷ A la fin du chapitre traitant ce dernier thème, il en ajoute le motif : des peuples mouraient pour avoir violé le droit de l'hospitalité, mais également à cause du désir sexuel ont éclaté de féroces guerres⁵⁸⁸ – allusions possibles à des lieux vétérotestamentaires,⁵⁸⁹ ou peut-être à la guerre de Troie. Quelle que soit l'origine de l'allusion, la dernière phrase sert à relier la part qui vient après : « mais il n'y a rien de plus grave que d'épouser un païen »⁵⁹⁰ – et c'est avec cette affirmation que commence le discours lequel, avec sa quantité, devient le thème central de l'épître : l'interdiction de contracter un mariage mixte. Le fait donc qu'Ambroise

⁵⁸² 2 : « *Primum omnium cognosce ecclesiam tibi domini commissam, ideoque vitandum semper, ne quid obrepat offensionis et fiat velut commune corpus eius gentilium admixtione...* »

⁵⁸³ 2 : « *Unde scriptura tibi dicit : Ne accipias uxorem de filiabus Chananeorum, sed vade in Mesopotamiam in domum Bathuel, id est domum sapientiae, et eius tibi acquire copulam...* »

⁵⁸⁴ 2 : « *Mesopotamia autem regio est in partibus orientis, quae duobus maximis per ea locorum Eufrate et Tigri fluminibus circumvenitur, quibus origo est in Armeniae locis, influunt autem diverso meatu in Mare Rubrum. Et ideo Mesopotamiae nomine signatur figura ecclesiae, quae maximis fluentorum, prudentiae irriguis atque iustitiae, fecundat mentes fidelium, quibus sacri baptismatis, cuius typus praecessit in Rubro Mari, infundit gratiam culpamque abluit. Doce ergo plebem, ut non ex alienigenis, sed ex domibus Christianis coniugii quaeratur copula...* »

⁵⁸⁵ 3 : « *Nemo fraudet mercennarium mercede debita, quia et nos mercennarii sumus dei nostri et ab eo laboris nostri mercedem exspectamus...* »

⁵⁸⁶ 4-5 : « *Non dabis pecuniam tuam ad usuram, quoniam scriptum est quod is qui pecuniam suam non dedit ad usuram habitabit in tabernaculo dei...* »

⁵⁸⁷ 6 : « *Hospitem doce voluntarium magis quam ex necessitate esse oportere...* »

⁵⁸⁸ 7 : « *Legimus peremptos gravi populos excidio propter violata iura hospitii. Propter libidinem quoque commissa bella atrocia...* »

⁵⁸⁹ P. ex. Jud 20,44 et Gen 34,25.

⁵⁹⁰ 7 : « *Sed prope nihil gravius quam copulari alienigenae, ubi et libidinis et discordiae incentiva et sacrilegii flagitia conflantur...* »

retourne à un thème déjà traité signifie que, au moment d'écrire la réponse, le problème des mariages mixtes lui semblait très grave : cela est bien visible dans les attributs qualifiant ce type de mariage (libido, discordance et sacrilège).⁵⁹¹

La gravité des mariages mixtes dans la région de Trentino est causée par le fait qu'il y avait là une présence forte de païens, leur paganisme, dans la plupart, était de type agreste⁵⁹² qui se présente très dur par rapport à celui urbain p. ex. de Rome. La forme rurale de la région « si ricollega alle feste *ambarvalia*, che servivano alla lustrazione dei villaggi e dei campi, ad allontanare le calamità atmosferiche e le malattie del bestiame ».⁵⁹³ les formes cultiques donc du paganisme rural appartenaient dans une mesure plus grande à la vie quotidienne des gens. Par conséquent, le mariage mixte dans une région rurale, avec une majorité païenne, signifiait pratiquement la perte ou au moins un danger très grave pour la foi chrétienne.

Mais outre cela, il y a d'autres problèmes d'ordre pratique : ainsi en ce qui concerne la cérémonie de bénédiction des noces, Ambroise se demande comment un mariage peut s'appeler mariage où l'harmonie manque (en faisant cette observation, Ambroise joue sur l'homophonie des mots : « *coniugium* » et « *concordia*. » Dans l'acte du « *coniugium* » deux personnes se rejoignent, mais cet engagement ne peut pas être parfait – et ainsi, le mariage ne peut pas être appelé « *coniugium* » s'il y a quelque chose qui ne concorde pas (pour ne pas parler du thème de cette concordance inexistante).⁵⁹⁴ Cependant, à partir de la formulation de la phrase de l'auteur milanais, il ne déduit pas encore automatiquement que, dans le cas d'un couple mixte, les noces ne pourraient pas être bénies dans une église, même si cette conclusion semblait logique à la première vue. L'autre problème est la prière commune qui est très difficile parce que, selon Ambroise, la charité nuptiale commune est douteuse entre deux personnes appartenant à diverses religions.⁵⁹⁵ Manifestement, Ambroise considère cette charité nuptiale commune dans ce passage comme la « *conditio-sine-qua-non* » de la prière commune.⁵⁹⁶ Et dans ce passage aussi, notre auteur porte un exemple – vétérotestamentaire – pour illustrer son affirmation selon laquelle beaucoup de personnes traduisirent leur foi pour l'amour des femmes.⁵⁹⁷ Il est intéressant qu'Ambroise ne mette pas en relief ici que ces femmes étaient « *alienigenae* » : ou bien c'était sous

⁵⁹¹ Cf. l'uso analogo di Zenone sopra.

⁵⁹² Cf. A. QUACQUARELLI, *I presupposti giulianei della reazione pagana contro i martiri ananuesi*, p. 30.

⁵⁹³ Cf. A. QUACQUARELLI A., *Introduzione*, pp. 9–10.

⁵⁹⁴ Cf. 7 : « *Nam cum ipsum coniugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat, quomodo potest coniugium dici, ubi non est fidei concordia ?* »

⁵⁹⁵ 7 : « *Cum oratio communis esse debeat, quomodo inter dispares devotione potest esse coniugii communis caritas ?* »

⁵⁹⁶ C'est justement pour ce motif qu'il me paraît être plus juste de rendre le mot latin « *caritas* » avec celui français « charité » à la place de celui « amour », donné que celui premier est plus idoine à une interprétation d'ordre religieux ; cf. la traduction de la série mentionnée plus haut, p. 151.

⁵⁹⁷ 7 : « *Saepe plerique capti amore feminarum fidem suam prodiderunt ut patrum populus in Belphegor ; unde Finees arrepto gladio interfecit Hebraeum et Madianiten feminam et mitigavit indignationem divinam, ne totus populus exstingueretur...* »

entendu ou bien il voulait donner une portée plus générale à son affirmation : partant du contexte, on pense plus à la première possibilité (cf. qu'il s'agit de telles femmes aussi au cas de Beelfegor que dans celui de Samson). Pour fournir donc une démonstration sur le caractère dangereux du mariage mixte avec une femme appartenant à une autre religion, il nous raconte l'histoire de Samson : elle servira manifestement a fortiori car Samson était l'homme le plus illustre dans les choses humaines et divines – ainsi, s'il était dangereux, il le serait à plus forte raison pour une simple personne.⁵⁹⁸

Sa méthode pour raconter est assez détaillée :⁵⁹⁹ au cours du récit, il met en relief les caractères positifs de Samson, ceux de sa famille, ainsi que les signes indiquant qu'ils se confiaient toujours au Seigneur (cf. à titre d'exemple : Samson « *fortis et munitus Dei spiritus* », son père : « *timens Deum* », sa mère : « *animi virtutibus haud infecunda* »), alors que pour les deux femmes, il insère dans l'histoire de tels attributs qui ne laissent pas douter sur leur caractère d'infidélité et justement leur perfidie (« *...cuius perfidiam...* », « *...parum fida expertus alienigenae uxoris prima connubia...* », « *...muliebris perfidiae dolos...* », « *...quae variato fidem coniugio mutaverat...* ») ; il y a ensuite des expressions dans lesquelles on retrouve le mot « foi », mais toujours dans un contexte où il s'agit d'un piège au nom de la foi et ainsi, dans ce cas aussi, il y a plus de question de perfidie que de foi (« *...fidem amoris poscere non praetermittebat...* », « *...lacrimis fidem coegit...* ») ; et l'accent posé sur les pièges rusés des femmes pour atteindre le but désiré est intéressant (« *...muliebri ingenio inflexa...* », « *...muliebribus emollitis blanditiis...* », « *...astute satis et callide inter pocula et illecebras amoris...* », « *...conquerens repetere artes suas...* », « *...procax mulier...* », « *...meretricis delinimentis...* »). Dans l'histoire de Samson, la femme est toujours contre son mari : elle est de plus perfide, et l'avantage de ceux auxquels elle appartenait avant son mariage est plus important pour elle que celui de son mari. On peut donc constater que le choix des personnes effectué par Ambroise est bon d'une part, de l'autre, en revanche, il ne l'est pas : il aurait dû trouver un personnage qui aurait été bon, et, de plus, parfait en toutes choses à l'exception de la religion : ainsi, la force convainquante aurait été plus grande par rapport au cas actuel où les femmes étaient encore perfides, et, de plus, assez rusées pour piéger leur mari.

Cette force persuasive du récit se diminue ultérieurement en tant que la partie finale se montre paradoxale : avant de commencer le récit, Ambroise déclare avoir l'intention de démontrer combien le mariage mixte est dangereux. Contrairement à cela, à la fin de l'histoire, dans la partie conclusive il donne une analyse discordant de ce but parce que la

⁵⁹⁸ 8 : « *Quid de pluribus exemplis loquar ? Ex multis unum proferam ut eius commemoratione liqueat, quam perniciosum sit alienigenae mulieris adscivisse copulam. Quis fortior et ab incunabulis suis munitior dei spiritu quam Nazareus Sampson ? Et ipse proditus est et ipse per mulierem non potuit suam tenere gratiam. Cuius generationis et vitae totius seriem historico digestam stilo enarrabimus secundum sacri libri continentiam, quae in hunc est modum, non verborum serie, sed sensu...* »

⁵⁹⁹ 8-32 : « *Multos per annos Hebraeorum populum subditum Palestini ac subiectum habebant, quoniam fidei praerogativam amiserat, qua victoriam patres adepti fuere...* »

mort du protagoniste est qualifiée non comme une chute, mais comme un triomphe,⁶⁰⁰ triomphe où dans la dernière analyse, est dû aux pièges des femmes, parce que sans être capturé, Samson n'aurait jamais pu causer un massacre aussi grand dans le peuple de ses ennemis. Après cette grande éloge dans la mort de Samson – même si causée indirectement par la femme perfide –, la phrase conclusive de l'épître⁶⁰¹ perd beaucoup de sa force dissuasive contre les mariages mixtes.

Dans l'épître, on a le terme : « *alienigena* » (figurant dans le *De Abraham* et dans le *Commentaire au 118^e Psaume* également), et c'est justement pour ce motif que Gaudemet⁶⁰² le considère comme « une mise en garde contre les mariages avec une étrangère. » Dans une argumentation ultérieure,⁶⁰³ l'érudit français continue en confondant le cas du mariage mixte et celui contracté avec un barbare. Il déclare que « cette attitude n'est ni nouvelle, ni isolée » – tout en parlant de ce groupe-ci –, et se réfère aux lieux de *1 Cor* 7,12–16 et *2 Cor* 6,14–17 qui, en revanche, déconseillent le mariage mixte au sens religieux (quand il porte l'exemple de Tertullien et de Cyprien, il n'en précise pas les lieux des passages, mais par rapport à sa logique interne, on peut supposer qu'il pensa, dans leur cas également, aux noces contractées en disparité de culte). Ensuite, il retourne à l'autre type des mariages, en se référant à la législation impériale, « qui punissait de mort le mariage avec une femme barbare (Valentinien I, *CTh* 3,14,1). » Cette méthode pour interpréter le terme n'est soutenue par aucun autres passages dans lesquels Ambroise s'en sert : dans le *De Abraham* on l'a deux fois – la première fois, il l'explique exactement (« ...*alienigenam, hoc est haereticam et omnem alienam a fide tua...* »), mais dans le cas deuxième aussi, la signification est évidente du contexte (« *Non licet tibi alienigenam accipere. Sane si Christianam se faciat...* »). Dans le commentaire écrit au psaume, Ambroise parle sur des juifs qui se mêlèrent avec un autre peuple (et on sait bien que, dans la mentalité du peuple juif, les problèmes de la population et ceux de la religion étaient étroitement liés, les uns aux autres),⁶⁰⁴ cependant le problème selon Ambroise n'est pas le premier, mais le second, c'est-à-dire que le peuple choisi quitta le vrai Dieu à cause de ces concubinats (« *quod per illos concubitus alienigenarum discedere a fide, negare*

⁶⁰⁰ 33 : « *Virtutis igitur fuit, quod victoriarum numero diem clausit nec captivum exitum sed triumphalem invenit... Itaque cum scriptura ei testificetur quod plures in morte quam in lumine vitae istius positus occiderit, videtur ad adversariorum magis exitium captus, quam quo ipse deiection fieret aut minor esset. Non est enim se expertus inferiorem, cuius sepultura praestantior quam potentia fuit. Denique non telis sed cadaveribus hostium pressus et humatus est, proprio tectus triumpho, clarum insigne relinquens posteris, eo quod populum suum quem captivum invenerat, viginti annis in libertate iudicio suo rexit et sepultus in patrio solo libertatis heredem dimisit.. » Même s'il fait une allusion à la faiblesse de la nature humaine : 33 : « *Circumscriptum autem fuisse a muliere naturae potius quam personae adscribendum, quia humana condicio quam culpa inferior ; premitur enim et cedit illecebris flagitiorum.* »*

⁶⁰¹ 34 : « *Hoc ergo exemplo liquet alienigenarum consortia refugienda, ne pro caritate coniugii proditiōis insidiae succedant.* »

⁶⁰² J. GAUDEMET, *Droit séculier et droit de l'Église chez Ambroise*, p. 302.

⁶⁰³ J. GAUDEMET, *Droit séculier et droit de l'Église chez Ambroise*, p. 302, n. 58.

⁶⁰⁴ Sur ce point cf. le chapitre du judaïsme.

dominum cogerentur »). Cet autre mode d'emploi du terme dans les autres oeuvres de l'évêque de Milan ne se présente pas dans les autres oeuvres non plus,⁶⁰⁵ mais dans cette épître aussi, sa signification est sans équivoque à celle d'appartenir à une autre religion : nous l'avons donc quatre fois où la première parle de ce groupe qui est opposé aux familles chrétiennes : « *Doce ergo plebem, ut non ex alienigenis, sed ex domibus Christianis coniugii quaeratur copula.* » Dans le second cas, on a le sacrilège comme conséquence de ce type de mariages : cette accusation, en revanche, ne peut pas se vérifier par le seul fait qu'une partie du couple est barbare (« *Sed prope nihil gravius quam copulari alienigenae, ubi et libidinis et discordiae incentiva et sacrilegii flagitia conflantur.* ») Le troisième et quatrième sont neutres dans ce sens, mais comme la signification de disparité de culte est allusive, il est peu croyable que, après, mais dans la même épître, le sens du mot change de sens,⁶⁰⁶ et avec cela, celui de tout l'écrit aussi.⁶⁰⁷ La collection de textes éditée par Sargenti – Bruno Siola⁶⁰⁸ suit la même ligne : pour illustrer les lois impériales sur le mariage entre les romains et les barbares, elle se réfère au texte de notre épître qui, avec le texte du *De Officiis* 3,13, est portée comme témoins textuels de la mentalité de la loi.⁶⁰⁹

⁶⁰⁵ Cf. M. BIANCHINI, *Ancora in tema di unioni fra barbari e romani*, p. 243 : « ... *alienigena* da intendere [nella lettera] come appartenente sia ad altro gruppo etnico, sia anche a diverso credo religioso ; altrove, del resto, il termine è inteso come equivalente a *haeretica*. »

⁶⁰⁶ C'est-à-dire l'auteur, à la place de retourner au même argument, commencerait un autre : c'est seulement de cette façon qu'un autre sens du terme serait imaginable ; contre cette position cf. p. ex. V. MONACHINO, *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV*, p. 190 : « Dopo avergli raccomandato in genere..., di passaggio lo esortava a distogliere il popolo dalle frodi e dall'usura. Quindi ritornava a ciò che più gli stava a cuore... »

⁶⁰⁷ Malgré cette interprétation des écrits d'Ambroise, il peut quand même être vrai que le terme soit applicable également au sens voulu par les scientifiques cités ci-haut (cf. M. BIANCHINI, *Ancora in tema di unioni fra barbari e romani*, p. 244 : « ...nel mentre [dans le récit de l'histoire de Samson avec Dalila] che l'*alienigena* torna ad identificarsi con la donna di altra fede e di altra etnia »), mais c'est dû seulement au fait que dans l'histoire vétérotestamentaire du peuple juif, ces deux problèmes étaient liés, l'un à l'autre – cf. plus haut. Mais il en reste vrai que, dans les oeuvres traitées, notre terme a la signification primaire de disparité de culte, et que le sens d'éthnie différente peut y être attribué seulement casuellement et non toujours. Ainsi, l'affirmation de M. BIANCHINI (p. 244) : « è difficile dire se turbì di più Ambrogio la qualità di eretici o di barbari, ma forse ai suoi occhi, l'un aspetto non esclude l'altro, data la connaturata ostilità dell'ambiente cui appartiene, sia cristiano sia pagano, contro tutto quanto si contrapponga alla civiltas romano-cristiana » peut être vraie en général, mais dans ces textes, sûrement, ce n'est pas le cas.

⁶⁰⁸ M. SARGENTI – R. B. BRUNO SIOLA, *Normativa imperiale e diritto romano negli scritti di S. Ambrogio*, pp. 63–64.

⁶⁰⁹ On observe que l'autre texte cité, lui non plus, ne paraît pas se référer au cas voulu.

3.12.3. *Expositio Evangelii secundum Lucam.*

Dans le commentaire écrit à l'Évangile de Luc probablement au début de l'an 386⁶¹⁰ Ambroise parle sur les mariages mixtes partant d'un passage traitant le problème du divorce.⁶¹¹

Dans la première partie de ce bref passage, Ambroise cherche à démontrer à travers la loi relative au privilège paulin que le mariage contracté entre une personne chrétienne et une non chrétienne ne vient pas de Dieu.⁶¹² A celui qui ne serait pas d'accord il oppose le passage du livre des Proverbes sur la préparation de la femme de la part de Dieu : cette phrase en grec a un autre verbe : ce n'est pas celui correspondant lettre pour lettre à « *praeparabitur* », mais le « ἀρμόζεται » dont le sens est utilisé par Ambroise pour prouver que l'harmonie est la « *conditio-sine-qua-non* » du mariage. Et étant donné qu'il ne peut pas y avoir d'harmonie entre deux personnes appartenant à différentes religions, mais il n'y a que des guerres et des discordances, qui, en revanche, ne peuvent pas être du Dieu de la charité⁶¹³, on pourrait tirer la conclusion – même si Ambroise ne le fait pas explicitement : le mariage contracté entre une chrétienne et un païen n'est pas un mariage.

L'interprétation de la phrase « *Itaque non habent armoniam suam nuptiae, quando Christiano viro gentilis mulier non legitime copulatur.* » a suscité des incertitudes en tant que Torti⁶¹⁴ se plaint du fait que Dooley⁶¹⁵ serait très confus en disant : « In the following citation he speaks of the lack of harmony in a mixed marriage, but at the same time he leaves room for the implication that this is the case only when such wedded unions are unlawful. » Torti a raison dans cette critique : Dooley a probablement tort pour avoir mal compris le texte latin et également la traduction anglaise de l'expression « non legitime » : « marriage therefore does not have its harmony when a pagan is not lawfully united to a Christian man » – où Ambroise n'entend manifestement pas qu'il y a deux façons de

⁶¹⁰ Cf. plus haut.

⁶¹¹ VIII,2 : « *Omnis qui dimittit uxorem suam et ducit alteram moechatur et qui dimissam a viro ducit moechatur* » (Luc 16,18).

⁶¹² VIII,2 : « *Prius dicendum arbitror de lege coniugii, ut postea de prohibendo divortio disputemus. Quidam enim putant omne coniugium a Deo esse, maxime quia scriptum est : quae Deus coniunxit homo non separet (Mt 19,6). Ergo si omne coniugium a Deo, omne coniugium non licet solvi. Et quomodo apostolus dixit : quod si infidelis discedit, discedat (1 Cor 7,15) ? In quo mirabiliter et noluit apud Christianos causam residere divortii et ostendit non a Deo omne coniugium ; neque enim Christianae gentilibus Dei iudicio copulantur, cum lex prohibeat...* »

⁶¹³ VIII,3 : « *Sed occurrit illud quod ait Salomon : domum et substantiam patres partiuntur filiis ; a Deo autem praeparabitur viro uxor (Prov 19,14). Quod qui in Graeco legit non putat esse contrarium. Bene enim dixit Graecus ἀρμόζεται ; armonia enim conveniens et apta rerum omnium dicitur conmissa conexio. Armonia est, cum fistulae organi per ordinem copulatae legitimae tenent gratiam cantilenae cordarumque aptus servat ordo concordiam. Itaque non habent armoniam suam nuptiae, quando Christiano viro gentilis mulier non legitime copulatur. Ergo ubi nuptiae, armonia ; ubi armonia, Deus iungit, ubi armonia non est, pugna atque dissensio est, quae non est a Deo, quia Deus charitas est.* » (I Jean 4,8).

⁶¹⁴ G. TORTI, *Sant'Ambrogio e il privilegio paolino*, p. 235, n. 9.

⁶¹⁵ W. J. DOOLEY, *Marriage According to St. Ambrose*, p. 87.

contracter un mariage mixte : légitimement et non légitimement, mais – comme Dooley précise correctement, sans que Torti le reconnaisse – « the lack of harmony and unlawfulness both apply in this instance unconditionally to mixed marriages. » Cette interprétation ultérieure est soutenue du fait aussi que le mot « *legitimae* » se retrouve également dans la phrase précédente où il signifie « quelque chose d'harmonieux » ; et vu que, dans cette phrase, le mot « *legitimae* » est à la place de l'harmonie, ainsi, dans celle d'après, il veut dire que si le mariage est mixte, alors il s'agit d'une chose non légitime : non harmonieuse.

À propos de l'autre passage contenant le mot « *lex* » (« *lex prohibeat* »), les érudits ont avancé diverses hypothèses : Dooley semble l'avoir compris au sens d'une législation ecclésiastique,⁶¹⁶ Oggioni suit grosso modo cette position en tant qu'il parle de la tradition patristique, des décrets synodaux et des lois impériales.⁶¹⁷ La référence au synode d'Elvire ou en général aux synodes est problématique par le seul fait qu'ils formulent une interdiction relative exclusivement aux filles chrétiennes, alors qu'Ambroise, en parlant de « *lex* », ne se limite pas à interdire les mariages mixtes de ce genre, mais les interdit pour les deux parties (pour ne pas parler du problème de sa connaissance de ces décrets). Ensuite il n'est pas probable que dans les traités de type exégétique – *De Abraham* et le *Commentaire de l'Évangile* – (c'est-à-dire non de type pastoral) il ait voulu faire allusion à des décrets synodaux, ou encore à plus petite raison, à des lois impériales, alors que, justement dans l'épître – qui serait un écrit de type pratique, pastoral par excellence – ne se serait fondé sur une réglementation « extérieure. » Quant à la tradition patristique, il ne paraît pas non plus que les pères y soient cités avec le mot « *lex*. » La solution de Violardo⁶¹⁸ et de Monachino⁶¹⁹ semble beaucoup plus acceptable car ils parlent d'un droit divin ; cette explication est fondamentalement d'accord avec celle de Torti⁶²⁰ qui en précise la nature en disant qu'Ambroise se refait à l'Ancient Testament (comme norme morale et non rituelle) et jamais au Nouveau Testament ou aux synodes.

Selon Torti, le passage paulin (*I Cor* 7,12–14) était entendu de façon erronée, « avec confusion » par Ambroise, c'est-à-dire non pas au sens auquel l'apôtre l'entendait :⁶²¹ les mots d'Ambroise donc n'indiqueraient pas les mariages contractés par deux incroyants, dont l'un se convertit à la foi chrétienne, mais l'évêque de Milan l'appliquerait à un mariage, mixte au moment des noces. L'érudit affirme encore de plus : Ambroise fit une confusion, mais cela n'a été vu ni par Crouzel, ni par Dooley, ni par Violardo, ni par

⁶¹⁶ W. J. DOOLEY, *Marriage According to St. Ambrose*, p. 83 : « ...as he presents the ecclesiastical law in this matter, he enunciates several reasons for the existence of such legislation » ; p. 84 : « Apart from the ecclesiastical prohibition by the Council of Elvira... »

⁶¹⁷ G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, p. 291. Sur la notion de loi chez Ambroise en général cf. LENOX-CONYNGHAM, *Law in S. Ambrose*, pp. 149–152.

⁶¹⁸ G. VIOLARDO, *Appunti sul diritto matrimoniale in S. Ambrogio*, pp. 492–498.

⁶¹⁹ V. MONACHINO, *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV*, p. 193, n. 86.

⁶²⁰ G. TORTI, *Sant'Ambrogio e il privilegio paolino*, p. 234, qui en présente une démonstration aussi.

⁶²¹ G. TORTI, *Sant'Ambrogio e il privilegio paolino*, p. 233–4.

Coppa.⁶²² La confusion donc, en une certaine mesure, subsiste, mais comme le passage de Paul n'est pas susceptible de se référer exclusivement aux mariages devenus mixtes après la conversion d'un des partenaires,⁶²³ moi, je ne parlerais pas de confusion, mais plutôt d'une interprétation de sens inverse – et c'est justement cette dernière interprétation que l'on retrouve dans le commentaire d'Ambroise.

3.12.4. *Expositio Psalmi CXVIII.*

Dans le commentaire écrit au 118^e psaume, on trouve un passage encore plus court par rapport à celui précédemment examiné : le 47^e chapitre parle de la situation du chrétien tenté chaque jour par le diable. Si ce chrétien ne lui obéit pas en tenant les lois du Christ, il devient un témoin secret, clandestin du Christ. Pour continuer la même pensée, notre auteur commence le chapitre successif avec une exclamation sur le nombre bien grand de ces martyrs secrets, en le soutenant avec une phrase de l'apôtre,⁶²⁴ ensuite il arrive à une autre exclamation sur le contraire ;⁶²⁵ et c'est dans ce contexte que son discours s'insère dans le problème des mariages contractés avec des ex-païens : il s'agit d'un phénomène où les païens ne voulant pas accepter le refus des parents chrétiens de leur donner en mariage leur fille chrétienne feignent de se convertir, et ainsi, alors qu'ils sont chrétiens extérieurement, dedans, ils restent païens.⁶²⁶ Et pour augmenter encore la force de son argumentation, il y ajoute une question rhétorique sur le même passage vétérotestamentaire qu'il a déjà cité par rapport aux mariages mixtes et dans lequel il raconte que Dieu fit mourir plus de vingt-trois mille personnes du peuple choisies parce que, en s'étant mélangés dans des concubinats

⁶²² G. TORTI, *Sant'Ambrogio e il privilegio paolino*, p. 238 : « la diversità delle situazioni era sfuggita a Crouzel, W. J. DOOLEY, G. VIOLARDO e G. COPPA che pure pare abbia idee oscure sul privilegio paolino » déclaration exagérée en tant que W. J. DOOLEY, G. VIOLARDO et Crouzel ne parlent pas avec des détails sur le passage : ils ne l'analysent pas et dans ce sens, il semble hasardé de dire que cette confusion leur échappait. Quant à G. COPPA, il est vrai que ses idées sur le privilège paulin ne sont pas d'accord avec le précept fondamental selon lequel le privilège ne vaut qu'au cas où le mariage a été contracter entre deux païens ; G. COPPA, *Note*, p. 285, n. 2) en revanche, pense autrement à propos : « Ambrogio giustifica qui teologicamente il privilegio paolino secondo cui la comparte pagana può allontanarsi dal coniuge cristiano e contrarre validamente nuove nozze : in sostanza, il matrimonio tra pagani e cristiani si può sciogliere perché è fatto non per una decisione divina... perché la Legge lo proibisce... ; ...[Ambrogio] giustifica la possibilità dello scioglimento del matrimonio contratto tra pagani e cristiani... »

⁶²³ Même si son sens original était probablement de parler de cette hypothèse ; cf. le sous-chapitre traitant les lieux bibliques néotestamentaires.

⁶²⁴ 20,48 : « *Quanti ergo cotidie in occulto martyres Christi sunt et Iesum dominum confitentur! Nouit hoc martyrium apostolus et testimonium Christi fidele, qui dixit : haec est enim gloriatio nostra et testimonium conscientiae nostrae.* »

⁶²⁵ 20,48 : « *Quanti foris confessi sunt et intus negauerunt!* »

⁶²⁶ 20,48 : « *Namque uxoris ducendae gratia, quae gentili uiro a christianis parentibus negabatur, simulata ad tempus fide plerique produntur quod foris confessi sunt intus negasse.* »

avec des « *alienigenae* », ils se détachèrent de la foi et quittèrent le Seigneur :⁶²⁷ c'est donc avec cette phrase que notre évêque termine son discours sur notre thème.

En voulant répondre à la question de savoir pourquoi Ambroise parla contre les mariages mixtes, une réponse du type « à cause de la fréquence de ces mariages⁶²⁸ » semble assez fondée, donné qu'à l'époque, une bonne moitié de la société pratiquait encore la religion païenne et ainsi le thème des mariages mixtes était sûrement « *uno dei doveri principali del vescovo e al tempo stesso uno dei problemi più importanti della cura pastorale.* »⁶²⁹

L'affirmation, en revanche, de Sebihogo⁶³⁰ disant qu'Ambroise exhorte le peuple fréquemment à ne pas contracter de mariages avec les païens, juifs et hérétiques, semble être trop générale en tant que, à part le terme de portée assez globale « *alienigena* » (lequel, donc, pourrait se référer à des personnes appartenant à toutes ces religions), Ambroise n'explicite que dans le *De Abraham* son interdiction énumérant tous les groupes avec lesquels il désire qu'un chrétien évite de contracter un mariage. Dans les commentaires écrits sur l'Évangile et sur le psaume, il ne parle que des païens (à la fin du passage en question du commentaire du psaume, il applique le terme plus général « *alienigena* », tout en le rapportant à un lieu vétérotestamentaire) ; dans l'épître, il se sert toujours de « *alienigena* », fait qui donne l'impression que son invite d'ici est d'une portée plus générale dans laquelle tous peuvent être englobés au moins théoriquement – dans ce sens il est vrai qu'il s'est déclaré plusieurs fois contre les mariages mixtes en général ; mais que cette attitude soit présente dans son écrit adressé expressément au peuple, cela ne me paraît pas fondé, et de plus, le fait que dans l'épître il mette en garde l'évêque de Vérone contre les mariages à contracter seulement avec les païens, peut être expliqué (à côté de l'hypothèse que, à Trente, c'était seulement les mariages avec les païens qui constituaient un vrai problème) par penser que c'est uniquement le groupe des païens qui causait de véritables inquiétudes à l'évêque de Milan, et les compléments faits dans le *De Abraham* ne sont dus qu'à son souci de dessiner un tableau complet.

En ce qui concerne, par contre, les groupes des hérétiques et des juifs, on doit reconnaître qu'il est le premier parmi les pères de l'Église qui les énumère dans le groupe

⁶²⁷ 20,48 : « *An fornicationis causa tantummodo putamus dominum deum nostrum in populum Iudaeorum tam seuerè esse commotum, ut uiginti tria milia de populo necarentur, propterea quod Madianitae gentis feminis concubitu miscerentur ac non eo, quod per illos concubitus alienigenarum discedere a fide, negare dominum cogerentur ?* »

⁶²⁸ J. KÖHNE, *Über die Mischehen in den ersten christlichen Zeiten : die allmähliche Zunahme der Ehen zwischen Christen und Heiden*, p. 347 : « Dass die Mischehe zur Zeit des Ambrosius häufig war, lässt sich aus einem Briefe erkennen... » – d'ailleurs, en effet, il n'aurait pas consacré une épître entière à traiter du problème.

⁶²⁹ V. MONACHINO, *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV*, p. 191.

⁶³⁰ C. SEBIHOGO, *De Sancti Ambrosii influxu in iure matrimoniali eiusque doctrina de familia Christiana*, p. 23 : « *In sermonibus suis, Ambrosius saepe hortatur populum, ut caveat ne matrimonium cum paganis, hebraeis et haereticis ineat.* »

des personnes interdites,⁶³¹ mais sa nouveauté peut-être plus grande est qu'il déconseille de se marier avec un catéchumène pas encore baptisé.⁶³² Il faut quand même être attentifs dans l'analyse de ce passage parce qu'il se trouve dans un contexte d'ordre plus théologique que pratique. Il est en effet vrai qu'Ambroise serait théoriquement plus content si les mariages se contractaient entre deux personnes baptisées, mais si l'on jette un coup d'oeil sur l'épître écrite à l'évêque de Trente, on voit soudain qu'une telle invite reste un désir irréel, je dirai de plus : un rêve. Cette insistance semble donc être due dans une mesure plus grande à ses préoccupations théologiques qu'à la réalité vécue.⁶³³

⁶³¹ Cf. J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 49 : « Von ehelichen Verhältnissen zwischen Christen und Häretikern haben die bislang erwähnten Kirchenschriftsteller nicht gesprochen, wenigstens nicht explizite. ...Ehen zwischen Christen und Häretikern gab es demnach damals nicht so häufig. ... Zur Zeit des hl. Ambrosius waren die Häretiker aber sehr stark verbreitet. ...Die Unterscheidung der Nichtkatolischen Partner in Ungläubige, Juden und Häretiker bedeutet für die theologische Beurteilung der Mischehe einen Fortschritt. »

⁶³² Cf. *De Abraham* 1,9,84 : « *Etiam si Christiana sit, non est satis nisi ambo initiati sitis sacramento baptismatis. Simul ad orationem uobis surgendum est et coniunctis precibus obsecrandus deus.* » et *Expositio Psalmi CXVIII* 20,48 : « *Quanti foris confessi sunt et intus negauerunt! Namque uxoris ducendae gratia, quae gentili uiro a christianis parentibus negabatur, simulata ad tempus fiderique produntur quod foris confessi sunt intus negasse.* »

⁶³³ Les opinions des scientifiques se différencient sur la motivation de cette affirmation. J. KÖHNE, *Über die Mischehen in den ersten christlichen Zeiten : die allmähliche Zunahme der Ehen zwischen Christen und Heiden*, pp. 346-347 observe à propos du second passage sur la simulation des jeunes païens qu'il ne s'agissait pas probablement d'une conduite toute négative, mais seulement mixte de leur part à l'égard du christianisme : « Hier handelt es sich jedenfalls um Heiden, die für einige Zeit ins Katechumenat eintraten, um ein christliches Mädchen heiraten zu können. Daß heidnische Männer sich einfachhin als Christen ausgaben, ohne um das Christentum sich je gekümmert zu haben, war gewiß nicht durchführbar. Es ergibt sich aus der Stelle, daß von den christlichen Eltern gegen ein gemischtes Verhältnis kaum Bedenken erhoben wurden, wenn der Bräutigam ihrer Tochter den christlichen Unterricht besuchte. In der Zeit, in der Ambrosius schrieb, war das Hinausschieben des Empfanges der Taufe stark verbreitet. » Cf. J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 51 lequel répète presque mot à mot l'affirmation de Köhne. Même si celui-ci ne donne pas une réponse univoque, on peut déduire de son mode de relier ces deux passages d'Ambroise que son motif per la dissuasion de contracter un mariage avec un catéchumène est dû à la peur de la simulation de la part non encore initiée complètement à la foi chrétienne. G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, p. 294 se prononce de façon pareille, tout en parlant quand même plus explicitement quand il suppose des motifs juridiques également en retenant qu'Ambroise veuille une garanti plus grande laquelle ne peut, par contre, se retrouver que dans la « solennità esteriore del battesimo » qui est « un vincolo giuridico molto più forte dell'iscrizione al catecumenato. » Après cette affirmation, il reconnaît quand même qu'on peut voir, au fond, un motif théologique de second rang aussi : « nel suo contesto essa lascia chiaramente trasparire l'istituzione della superiorità del matrimonio cristiano, il quale raggiunge tanta altezza e tanta indissolubilità, che può essere spiegato solo appellando al battesimo, nel quale quindi c'è un primo fondamento della sua grandezza » et ensuite il ajoute que cette volonté d'Ambroise arrive au « principio fondamentale della dottrina

La constatation de l'érudit sur l'assentiment absolument nécessaire des parents au mariage à contracter de leur enfants – sans indiquer une différence entre les fils et les filles⁶³⁴ – semble assez problématique en tant que, d'une part, le même Ambroise différencie dans le *De Abraham* : « *Et ideo caue, Christiane, gentili aut Iudaeo filiam tuam tradere. Caue, inquam, gentilem aut Iudaeam atque alienigenam, hoc est haeticam et omnem alienam a fide tua uxorem arcessas tibi.* »⁶³⁵, et de l'autre, le même Sebihogo fait une observation qui entre dans le discours sur la différence du traitement des deux sexes au sens de laquelle une loi impériale était en vigueur pour les veuves de devoir consulter leurs parents avant de se remarier au cas où – il n'importe si elles étaient éventuellement émancipées – elles n'avaient pas encore vingt-cinq ans.⁶³⁶

Il est intéressant de voir qu'Ambroise ne parle jamais, dans toutes ses œuvres examinées, de l'éducation des enfants nés de ces mariages. Ce fait se comprend encore dans le *De Abraham*, dans les commentaires écrits à l'Évangile et au psaume, car plus que des traités de but pratique, il s'agit des discours d'ordre exégétique-théologique. Ce qui peut éventuellement sembler étrange, c'est qu'il n'en parle pas dans l'épître écrite à Vigilius, non plus. Cela ne peut pas être un cas. Une telle explication me semblerait insuffisante en tant qu'il est improbable que dans un traité d'ordre pastoral-pratique, Ambroise ait oublié de parler d'un aspect aussi important. Il paraît en revanche plus vraisemblable qu'il n'en parlait pas à l'évêque de Trente pour des motifs stratégiques : en mettant l'accent sur cet aspect, il aurait risqué de donner l'impression que si le problème des mariages mixtes en lui-même ne lui avait pas été aussi important : notre évêque voulait en revanche résoudre le problème radicalement.

sacramentale relativa al soggetto, quello cioè che soggetto del sacramento è solo un battezzato » (p. 294, n. 53). Cf. D.TETTAMANZI, *Valori cristiani del matrimonio nel pensiero di s. Ambrogio*, p. 463 aussi qui, tout en essayant de donner une réponse similaire à la question ne réussit pas à être convainquant. En somme, en partant de la réalité plus manifeste, il me paraît juste de dire que la réponse est à chercher dans l'affirmation « di rango secondario » d'G. OGGIONI, quand il voit « trasparire l'istituzione della superiorità del matrimonio cristiano », c'est-à-dire la requête de la part d'Ambroise du baptême pour les deux parties du mariage à contracter tend à l'idéal et a le but d'illustrer avec le mariage chrétien (non pas mixte) l'union du Christ avec l'Église, mais elle n'a rien à voir avec la vie quotidienne de la communauté d'alors dont une image beaucoup plus fidèle serait à retrouver plutôt dans l'épître écrite à l'évêque de Trente.

⁶³⁴ C. SEBIHOGO, *De Sancti Ambrosii influxu in iure matrimoniali eiusque doctrina de familia Christiana*, p. 15 : « *Inter quas consuetudines fuit filios nuptias inire non posse sine parentum consensu. Quin immo potius quam consensum, parentes uxorem suis filiis tradebant, vel saltem curabant, ut eandem quaerent cum ipsis* » : même si la partie seconde peut être vraie, la première semble plutôt hypothétique – sans preuves.

⁶³⁵ *De Abraham* I,9,84.

⁶³⁶ Cf. C. SEBIHOGO, *De Sancti Ambrosii influxu in iure matrimoniali eiusque doctrina de familia Christiana*, p. 17 ; ainsi que le CTh 3,7,1 : « *Imppp. Valentinus, Val. et Grat. AAA. ad senatum. Viduae intra vicesimum et quintum annum degentes, etiamsi emancipationis libertate gaudent, tamen in secundas nuptias non sine patris sententia conveniant aut in obpugnatione...* » (le 16 juin 371).

Il serait une chose intéressante de savoir de quelle façon les mariages mixtes furent célébrés. Dans les positions de quelques chercheurs, on a des réponses assez décisives au sens que, pour eux, la réponse se déduit logiquement de l'épître d'Ambroise : « la funzione religiosa si celebrasse solo quando ambedue i coniugi erano cristiani » ;⁶³⁷ la position de Tettamanzi est encore plus sévère car elle répète la constatation de ci-dessus pour le cas où les deux n'étaient pas baptisés au moment de contracter le mariage.⁶³⁸ Il faut cependant se souvenir qu'Ambroise ne dit rien de pareil explicitement. Il ne pose qu'une question rhétorique : « *Nam cum ipsum coniugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat, quomodo potest coniugium dici, ubi non est fidei concordia ?* » De cette phrase, en revanche, les conclusions ci-dessus ne peuvent encore être déduites : il s'agit seulement des efforts de l'évêque de dissuader et de soutenir sa déclaration sur la qualité des tels mariages au sens de laquelle il n'y a presque rien de plus grave que de contracter un

⁶³⁷ G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, p. 293, n. 51, cf. encore M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 239 : « ...il vescovo di Milano alterna dure affermazioni... alle unioni miste sarebbe rifiutata peraltro – in segno di disapprovazione – la benedizione nuziale... » ; cf. encore EADEM, (1988) p. 241, n. 75 où elle affirme : « il rifiuto della benedizione nuziale – nel senso di sanzione canonica – ai matrimoni misti risale con ogni probabilità agli inizi del IV secolo » se refaisant à P. LOMBARDIA, *Los matrimonios mixtos en el concilio de Elvira*, p. 556 lequel, de sa part, pense que « los matrimonios mixtos no se iniciaban con la bendición nupcial » en se référant au langage utilisé par les pères d'Elvire au concile du début du 4^e siècle selon lequel la formule : « *dare puellas in matrimonio* » signifiquait le manque de la bénédiction, c'est-à-dire des cérémonies ecclésiastiques, alors que, s'il y avait dans ce cas aussi une bénédiction de la part de l'Église, ils auraient dit : « *accipere gentiles in matrimonio Christiano*. » Cette argumentation semble forcée – même si soutenue par l'emploi similaire du 31^e décret du concile de Laodicée, parce que le mot « *dare* » signifie seulement qu'au cas du manque de la conversion, le mariage mixte est comme si les parents avaient donné leur fille aux incroyants, alors qu'au cas de la conversion, le mot « *accipere* » peut donner l'impression comme si les parents catholiques, avec un tel mariage, acceptaient le mari futur dans la foi et dans la famille communes. Cependant, même si l'on accepte cette interprétation linguistique, il n'en résulte aucun besoin de recourir à l'hypothèse du refus de la bénédiction nuptiale.

Mais si l'on suppose théoriquement que les mariages mixtes ne pouvaient pas avoir la bénédiction nuptiale, on ne pourrait pas interpréter ce fait comme une sanction canonique : une sanction canonique aurait un sens seulement au cas où elle avait quelque conséquence pratique. Donnée, en revanche, que les autres canons parlent explicitement des sanctions canoniques, et que, dans le nôtre, on n'en trouve rien, il ne me paraît pas légitime d'hypothétiser une sanction ajoutée et latente, dont le canon se tait – pour ne pas parler de l'inexistence de la notion d'invalidité à l'époque (cf. p. ex. W. W. BASSETT, *The impediment of mixed religion of the Synod in Trullo (A.D. 691)*, p. 383 ; M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 237 ; M. BIANCHINI, *Ancora in tema di unioni fra barbari e romani*, p. 240).

⁶³⁸ D. TETTAMANZI, *Valori cristiani del matrimonio nel pensiero di s. Ambrogio*, p. 471. : « Dal testo risulta che la liturgia ecclesiastica sul matrimonio era riservata ai fidanzati che erano ambedue 'battezzati' » – affermazione che conviene di più alle idee ben costruite e logiche di D. TETTAMANZI sulla posizione nei riguardi del matrimonio cristiano di Ambroise, che non alla testimonianza del puro testo che non dice questo.

mariage avec une « *alienigena* ». Selon Oggioni, il n'est pas sûr du tout que cette forme des noces chrétiennes ait été répandue dans les communautés chrétiennes de l'époque,⁶³⁹ mais dans ce cas on se demande à quoi Ambroise faisait allusion si la communauté ne connaissait ce rite. Il semble par contre beaucoup plus légitime de penser que cette pratique existait, et que la communauté de Trente la connaissait aussi probablement, ailleurs Ambroise n'aurait pas pu retenir utile le renvoi au rite.

L'explication de la phrase en question devrait partir plutôt du rôle du « *cum* » qui, dans la traduction de Banterle est rendu avec « *se* ». On se demande quand même à quelle signification le traducteur pensait en tant que le « *cum* », dans ce cas-ci, devrait régir l'indicatif (*cum temporale*). Il semble plus convenable de supposer qu'il s'agit ici de l'emploi « adversatif-temporel » du terme,⁶⁴⁰ et dans ce cas, on peut traduire la phrase comme il suit (sans en modifier le sens original) :⁶⁴¹ « Alors qu'il soit nécessaire que le même mariage soit sanctifié du voile imposé par le prêtre et de sa bénédiction, comment en effet, peut-on appeler comme mariage celui dans lequel il n'y a pas d'harmonie de la foi ? Alors que la prière doit être commune, comment l'amour nuptial commun peut subsister entre deux personnes appartenant à diverses religions ? » Si ce nouvel ordre de la phrase est donc acceptable – et basé sur la syntaxe latine, il l'est bien –, on peut dire que la bénédiction du mariage avait lieu en règle, peut-être au cas aussi où il s'agissait de mariage mixte si une partie du couple le demandait à l'évêque ; donné, en effet, qu'Ambroise, dans sa lettre, parle des mariages mixtes comme d'un grand problème, comme d'un mal existant, c'est-à-dire comme d'une pratique mauvaise qui se retrouve dans l'Église de l'époque, on ne peut pas prétendre qu'il les considère comme inexistantes : il est plus probable que, dans notre cas, il s'agit plutôt de la légitimation d'ordre liturgique-théologique de la pensée de l'évêque de Milan et non pas d'un ordre négatif concret à suivre, ni du signe d'une pratique déjà consolidée dans son diocèse – au moins, il semble impossible de le prouver. Il est plutôt une exagération comme il l'est déjà au début du paragraphe sur le « il n'y a rien de plus grave que de... » et comme l'est aussi la seconde part de cette constatation au sens de laquelle il y a du désir sexuel, des discordances et du sacrilège dans ce type de mariages. Il est donc une généralisation exagérée ayant pour but de dissuader de ces mariages, et c'est peut-être de la même façon que l'on doit interpréter la phrase suivante aussi. Selon cette explication donc, on ne peut pas déduire du texte que la fonction religieuse ne fût pas célébrée dans le cas d'un mariage mixte, mais on tenterait d'émettre l'avis contraire : le

⁶³⁹ Cf. G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, p. 293 : « Non sembra che [la velazione e la benedizione] siano già diffuse ovunque, ma Ambroise esorta fortemente a chiedere questi interventi della Chiesa, perché è conveniente che il matrimonio sia santificato dalla velazione e dalla benedizione celebrate dal sacerdote » – dans ce cas, on ne comprendrait bien pourquoi Ambroise a choisi un exemple « négatif » pour propager cette pratique.

⁶⁴⁰ Cf. A. ERNOUT – Fr. THOMAS, *Syntaxe latine*, p. 353–354 : « *Cum* s'est fixé avec le subjonctif de subordination au double sens de 'quoique' (concessif) et de 'alors que' (adversatif). » Cf. encore pour le manque du sens de « *se* », le chapitre sur les « Propositions conditionnelles » (pp. 374–392).

⁶⁴¹ Je suis parti de la traduction de Banterle.

motif pour lequel Ambroise parle de sacrilège serait que le voilage et la bénédiction sacerdotale avaient lieu également dans ces cas.⁶⁴²

En ce qui concerne l'originalité d'Ambroise dans sa position prise sur les mariages mixtes, on peut dire que – même si elle reste fondamentalement inchangée par rapport aux auteurs précédents⁶⁴³ – ses idées, ses motifs sont seulement dans une mesure très basse similaires à ceux de Tertullien, de Cyprien ou de Zénon, c'est-à-dire aux auteurs de langue latine. Il y a en revanche un autre auteur avec lequel l'évêque de Milan montre beaucoup de ressemblances dans son enseignement à propos : cet auteur est Origène. Pour démontrer ces ressemblances entre l'enseignement de l'auteur alexandrin et les passages cités d'Ambroise,⁶⁴⁴ je pense utile de faire une comparaison systématique, pensée à pensée entre les deux.

Origène, *Fragm. in 1 Cor 7*, 34–36.

Ambroise

Il considère le *1 Cor 7*, 12–15 comme un passage qui met en examen le cas de ceux qui contractèrent leur mariage dans une disparité de culte (contre tous les autres auteurs) – cf. 505, 57–59 et *passim*.

Il considère le *1 Cor 7*, 12–15 comme un passage qui met en examen le cas de ceux qui contractèrent leur mariage dans une disparité de culte (contre tous les autres auteurs) – cf. surtout Exp. Ev. 8, 2–3.⁶⁴⁵

⁶⁴² Ce mode d'interprétation est soutenu par l'affirmation d' G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, aussi sur le caractère au moins saint du rite du mariage chrétien (pp. 296–7) : « ...potremo concludere che il matrimonio cristiano se non è ancora per A. un sacramento nel nostro senso è però un rito sacro o almeno una cosa sacra, derivata da una particolare benevolenza, da una particolare gratia di Dio e connesso con profondi misteri. »

On doit considérer ultérieurement le fait aussi que si les noces mixtes étaient contractées au dehors de la célébration chrétienne, Ambroise, selon toute probabilité, n'aurait pas parlé à leur égard du voilage et de la bénédiction sacerdotale. Il pouvait s'agir donc d'une pratique existante que le même Ambroise retenait pour « sacrilège » : le but de son activité pastorale n'était pas tant de faire éviter que ces noces soient contractées avec une célébration nuptiale, mais il voulait résoudre ce mal radicalement : en déconseillant les mariages mixtes.

⁶⁴³ Cf. D. TETTAMANZI, *Valori cristiani del matrimonio nel pensiero di s. Ambrogio*, p. 471 : « [Ambroise] si mantiene nell'alveo di una posizione oramai divenuta tradizionale nella Chiesa... ; ma, nello stesso tempo, apre prospettive nuove e originali. »

⁶⁴⁴ Pour la dépendance en général et en d'autres champs d'Ambroise d'Origène cf. p. ex. H. Ch. PUECH – P. HADOT, *L'entretien d'Origène avec Héraclide*, pp. 204–234, Fr. FOURNIER, *Introduction*, pp. 70–74 et 563–564 et B. STUDER, *Zur Frage des Westlichen Origenismus*, pp. 270–287.

⁶⁴⁵ Sur ce thème cf. G. TORTI, *Sant'Ambrogio e il privilegio paolino*, p. 238–240.

34,40-42 : Πνέει χάρισματος ὁ γάμος, ὅτε τὰ μέτρα τηρεῖται, τοῦ ἐκ συμφωνίας. καὶ ἀληθῶς ἔστιν εἰπεῖν ἐπὶ τινῶν ὅτι τοῦτ' ὁ γάμος χάρισμά ἐστιν, ὅτε οὐκ ἀκαταστασία, ὅτε πᾶσα εἰρήνη, πᾶσα συμφωνία · (503, 41-42)

34,42-45 : εἰπεῖν μέντοιγε ὅτι χάρισμα ἐκ θεοῦ ἐστιν ὁ γάμος πιστοῦ πρὸς ἐθνικὴν καὶ ἐθνικοῦ πρὸς πιστὴν; τοῦτο οὐκ ἂν εἴποιμι. οὐ γὰρ δύναται τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ φθάνειν ἐπὶ τοὺς ἐθνικούς· (503, 42-44)

34,35 : ἐὰν πιστεύσῃ, ἐὰν σωθῇ, τότε ἀρχὴν λήψεται τοῦ χαρίσματος. (503,45)

35,40-46 : Ἐντεῦθεν εἰς ἑτέραν μεταβαίνει νομοθεσίαν· Τοῖς δε γεγαμηκόσι παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλ' ὁ κύριος· ἡ νομοθεσία ἡ πρὸς τοὺς γεγαμηκότας οὐκ ἀπ' ἐμοῦ ἐστιν, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ κυρίου. ἅμα δε τηρεῖ ἀναγκαῖον παρατήρημα, ὅτι γεγαμηκότας ὠνόμασεν ὅταν ἀμφότεροι ᾧσι πιστοὶ καὶ ὁ ἀνὴρ καὶ ἡ γυνή. ὅτι δε τοὺς ἄλλους ὅσοι ἑτεροζυγοῦσιν οὐκ ὠνόμασεν ἐν γεγαμηκόσιν, δῆλον ἐκ τοῦ ἐπιφέρειν αὐτὸν τοῖς δε λοιποῖς λέγω ἐγὼ, οὐχ ὁ κύριος. οὐκουν οἱ λοιποὶ οὐκ εἰσὶ γεγαμηκότες; οὐ γὰρ μετρεῖ αὐτοὺς γεγαμηκότας· (504,40-46)

Exp. Ev. 8,3 : « ...a deo autem praeparabitur viro uxor (Prov 19,14). Quod qui in Graeco legit non putat esse contrarium. Bene enim dixit Graecus ἀρμόζεται ; armonia enim conveniens et apta rerum omnium dicitur commissa conexio. Armonia est, cum fistulae organi per ordinem copulatae legitimae tenent gratiam cantilenae cordarumque aptus servat ordo concordiam. Itaque non habent armoniam suam nuptiae, quando Christiano viro gentilis mulier non legitimae copulatur. Ergo ubi nuptiae, armonia ; ubi armonia, deus iungit, ubi armonia non est, pugna atque dissensio est, quae non est a deo, quia deus charitas est (1 Jean 4, 8). »

Ep. 62,7 : « ...copulari alienigenae, ubi et libidinis et discordiae incentiva... »

De Abr. I,9,86 : « Sane si Christianam se faciat, et laudem habebis ex ea. »

35,47 : οὐ γὰρ ἐπὶ τούτων ἀρμόζεται
γυνὴ ἀνδρὶ παρὰ θεοῦ· (504,47)

*De Abr. 1,9,84 : « Non possunt hoc
dispare fide credere, ut ab eo quem non
colit putet sibi conubii inperitam gratiam. »*

*Exp. Ev. 8,2 : « Ergo si omne
coniugium a deo, omne coniugium non licet
solvi. Et quomodo apostolus dixit : quod si
infidelis discedit, discedat (1 Cor 7,15) ? In
quo mirabiliter et noluit apud Christianos
causam residere divortii et ostendit non a
deo omne coniugium ; neque enim
Christianae gentilibus dei iudicio
copulantur, cum lex prohibeat. »*

35,48–49 : ἐπὶ δε τῶν πιστῶν, ὅτε
ἀμφοτέροι κοινωνοῦσι καὶ εὐχῶν καὶ
παιδοποιίας ἁγίας καὶ πάντων ὧν
χριστιανούς κοινωνεῖν δεῖ, λέγει ὅτι ὁ
γάμος οὐκ ἀλλότριός ἐστι θεοῦ. (505,48–
49)

*De Abr. 1,9,84 : « Simul ad orationem
vobis surgendum est et coniunctis precibus
obsecrandus deus. »*

*Ep. 62,7 : « Cum oratio communis esse
debeat, quomodo inter dispare devotione
potest esse coniugii communis caritas ? »*

35,57–60 : Τοῖς δε λοιποῖς λέγω ἐγώ,
οὐχ ὁ κύριος. τοῖς μὲν γεγαμηκόσιν οὐκ
ἐγὼ νομοθετῶ, ἀλλ' ὁ κύριος· τοῖς δε μὴ
γεγαμηκόσιν ἀλλ' ἑτεροζυγοῦσιν
ἀπίστοις οὐκ ἔχω νόμον δοῦναι ἀπὸ
θεοῦ· οὐδε γὰρ ἄξιοί εἰσι νόμων θεοῦ·
ἀλλ' ἀκουέτωσαν ἡμῶν. (505,59)

*De Abr. 1,9,84 : « Cum sancto sanctus
eris, cum perverso perverteris. »*

*De Abr. 1,9,84 : « Primum in coniugio
religio quaeritur. »*

36,2–14 : Ὡς κρᾶσις τις γίνεται τῶν δύο,
ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς, εἰς σάρκα μίαν
ὥσπερ οἴνου καὶ ὕδατος· καὶ ὥσπερ
μεταδίδωσιν ὁ πιστὸς ἁγιασμοῦ τῇ
ἐθνικῇ γαμετῇ, ἢ τὸ ἐναντίον ἢ πιστῇ τῷ
ἀπίστῳ ἀνδρὶ, οὕτω καὶ ὁ ἄπιστος
μεταδίδωσι μολυσμοῦ τῇ πιστῇ γυναικὶ
ἢ τῷ πιστῷ ἀνδρὶ ἢ ἄπιστος γυνή.
διὰ τί γὰρ φησὶν Ἑγιασται ὁ ἄπιστος ἢ
ἢ ἄπιστος τῷ λαμβάνειν τι ἀπὸ τοῦ
πιστοῦ ἢ ἀπὸ τῆς πιστῆς, καὶ οὐχὶ
βεβηλοῦται τῷ λαμβάνειν τι ἀπὸ τοῦ
ἀπίστου μέρους; ἕκαστος γὰρ ἐκ τοῦ
περισεύματος τῆς καρδίας
διαλεγόμενος τῷ ἐτέρῳ ἢ μεταδίδωσιν ἢ
μεταλαμβάνει, καὶ τῷ χρόνῳ πάντως
νικᾷ τὸ ἕτερον.

καὶ τίς χρεῖα, φησί, τοιούτου ἀγῶνός τε καὶ κινδύνου; ἡ γὰρ ἐπιτεύξεται ἢ ἀποτεύξεται, καὶ ἤτοι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ προσαπολέσει ἢ πολλὰ καμῶν μόγισ κερδήσει δυνήσεται. διὰ τοῦτο καλὸν ἐστὶ πρὶν προληφθῆναι ἄνθρωπον ἐπιμελῶς οὐ μόνον τοῦτο ἀλλὰ καὶ τὸ μέλλον σκοπεῖν, καὶ σκοπήσαντα ἢ μὴ γαμεῖν ἢ γαμοῦντα ἐν κυρίῳ γαμεῖν. (506,2–506,14)

A l'exception donc de deux passages (selon lesquels les personnes vivant dans un mariage mixte ne sont pas considérées comme mariées et ne sont pas dignes des lois de Dieu) tous les autres motifs se retrouvent dans les oeuvres d'Ambroise. Les motifs communs plus importants sont donc

- a, l'interprétation du passage de *1 Cor* 7,12–15 au sens d'un couple mixte au moment de contracter le mariage,
- b, le mariage comme une paix, mais surtout comme une harmonie et
- c, le mariage mixte comme ne venant pas de Dieu.

Ces ressemblances et le fait que ces motifs ne sont pas témoignés dans les enseignements des autres pères précédents sur les mariages mixtes nous donnent l'impression qu'Ambroise connaissait l'écrit d'Origène (que les autres ne connaissaient pas, ou du moins, qu'ils ne l'utilisaient pas) et qu'il était influencé dans son mode de formuler son jugement sur le problème – même si peut-être il ne le faisait pas volontairement – par le maître alexandrin.

Si l'on y prend en considération les buts pratiques des oeuvres singulières aussi, on y voit dans le *De Abraham* les méthodes exemplificatives de comment choisir une femme aux enfants ; dans le *Commentaire à l'Évangile* – le problème du divorce ; dans le *Commentaire au Psaume* – le thème des martyres véritables et le problème de la dissimulation ; dans l'épître – des conseils pratiques sur les problèmes quotidiens d'une communauté chrétienne de l'époque, surtout celui des mariages mixtes : en somme, c'est seulement dans l'épître qu'Ambroise a le but explicite de parler des mariages mixtes : les autres oeuvres n'en traitent qu'accessoirement.

En ce qui concerne la méthode théologique d'Ambroise, un trait essentiel est la fréquence avec laquelle il recourt à des lieux bibliques différents pour soutenir ses pensées ; on trouve cités :

- a, *Gen* 24,3 – *Gen* 28,1–2 : ne pas épouser une fille des cananéens (*De Abraham* et *Épître*) – méthode : « exemple positif » ;
- b, *Prov* 19,14 : la femme est préparée par Dieu (*De Abraham* et *Commentaire à l'Évangile*) – méthode : « motifs théologiques » ;

- c, *Nombres* 25,8–9 : la ruine de beaucoup de gens qui ont quitté la foi pour des femmes appartenant à d'autres religions – méthode : « exemple négatif » (*Commentaire au Psaume et Épître*) ;
- d, *1 Rois* 11,4 : l'appât rusé des femmes a fait quitter aux maris la foi – méthode : « exemple négatif » (*De Abraham et Épître*) ;
- e, *2 Sam* 22,26 : avec le saint, tu le deviens, avec le mal, tu le deviens – méthode : « motifs théologiques » (*De Abraham*) ;
- f, *1 Cor* 7,15 : si l'incroyant veut s'en aller, qu'il aille, parce que le mariage avec lui n'est pas de Dieu – méthode : motifs théologiques » (*Commentaire à l'Évangile*) ;
- g, *Juges* 16–18 : Samson – méthode : « exemple négatif » (*Épître*).

Il sera donc intéressant d'examiner dans quel texte quels passages sont cités : dans le *De Abraham* a, b, d, f (exemple positif – négatif et motifs théologiques) ; dans le *Commentaire à l'Évangile* b, f (motifs théologiques) ; dans le *commentaire au Psaume* c (exemple négatif), dans l'épître a, c, d, g (exemples positif – négatifs : 1–3 fois). Selon cette mode d'analyse, on peut constater que c'est le commentaire à l'Évangile qui est le plus théorique, alors que c'est l'épître qui est la plus pratique. On voit encore que les deux commentaires – qui n'ont pas beaucoup de citations – illustrent d'autres problèmes auxquels celui des mariages mixtes ne sert qu'à titre d'illustration et que c'est le *De Abraham* et l'épître qui ont le plus de citations pratiques qui sont les oeuvres dans lesquelles il a l'intention de donner des conseils d'ordre pastoral facilement compréhensibles pour les fidèles et les pasteurs (un de ses motifs pour éviter les passages plutôt incompréhensibles du *Prov* 19,14 et *Sam* 22,26 dans celui-ci est justement qu'il la destinait à un public plus simple – dans ce cas, Ambroise ne voulait pas courir le risque de donner des préceptes incompréhensibles, et de plus, il ne pouvait pas être sûr de la capacité mentale de l'évêque, non plus).

Il se pose la question de savoir pourquoi notre auteur ne se réfère jamais aux passages *1 Cor* 7,39 et *2 Cor* 6,14,⁶⁴⁶ comme le fait p. ex. Origène. – Une réponse peut être donnée par la circonstance que dans les oeuvres dans lesquelles il parlait de notre thème seulement secondairement (*De Abraham* et les commentaires), il ne voulait pas donner un enseignement complet, alors que, dans l'épître, il se limite à s'exprimer très simplement, en ne portant pas d'arguments théologiques et d'autorités bibliques (qui sait si ces autorités l'étaient pour son public aussi ?), mais il a l'intention de convaincre avec la force de l'histoire et des exemples, en recourant aux moyens de l'argumentation a fortiori. D'autre part, s'il avait recouru au *1 Cor* 7,39, il aurait rencontré un autre problème, car là, ce n'est que le deuxième mariage qui est interdit avec un non chrétien.

Pour parler un peu sur la théologie matrimoniale de notre évêque,⁶⁴⁷ le motif de donner la priorité aux mariages contractés entre deux fidèles par rapport à ceux mixtes⁶⁴⁸

⁶⁴⁶ Cf. G. TORTI, *Sant'Ambrogio e il privilegio paolino*, pp. 234, n. 6.

⁶⁴⁷ Sur le problème cf. L. Fr. PIZZOLATO, *La coppia umana in sant'Ambrogio*, pp. 180–211.

⁶⁴⁸ Cf. G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, p. 293.

s'explique par le fait que les premiers sont basés sur le baptême⁶⁴⁹ et sont mis en parallèle à l'union Eve-Adam, mais plus encore à celle Christ-Église.⁶⁵⁰ Cette façon d'interpréter le mariage chrétien (c'est-à-dire celui qui n'est pas mixte) est bien visible dans ses oeuvres d'ordre théologique examinées aussi où il part de cette image même quand il parle des mariages mixtes,⁶⁵¹ alors que la même idée ne se retrouve pas dans l'épître écrite à l'évêque de Trente – circonstance très importante pour une évaluation correcte des textes singuliers.

Outre ces aspects mystiques, Ambroise a d'autres motifs de type plutôt pratique qui rentrent, en revanche, dans le champ de la morale : suivant l'analyse de Tettamanzi, il est possible de faire une division ultérieure entre les arguments en tant que l'on peut identifier une morale typiquement chrétienne (à laquelle appartiennent la prière commune, la charité commune, le maintien de la foi) et d'une morale neutre (à laquelle appartiennent la pudeur et l'indissolubilité).⁶⁵²

Une autre question serait si Ambroise avait une aversion plus grande envers un type des mariages mixtes par rapport aux autres, ou s'il s'opposait également à une union matrimoniale mixte d'un chrétien et à celle d'une chrétienne ; l'autre question serait si l'on peut déduire des oeuvres d'Ambroise quelque chose sur la pratique des mariages mixtes de l'époque. En examinant les oeuvres plus détaillées consacrées à notre thème (*De Abraham* et l'épître), quelquefois on a des interdictions égalitaires, mais dans la plupart des cas, il

⁶⁴⁹ Cf. l'invite d'Ambroise au sens de laquelle il ne suffit pas que les *dux* soient chrétiens, mais il faut qu'ils soient baptisés aussi.

⁶⁵⁰ Cf. *Exp. Ev. sec. Luc.* VIII,8–10 : Dopo aver dato un'interpretazione morale del problema del divorzio, passa al livello mistico e parla del matrimonio come dell'unione di Cristo con la Chiesa. « ...Haec moraliter. ...Recte ammonet apostolus dicens sacramentum hoc magnum esse de Christo et ecclesia. Invenis igitur coniugium quod nemo dubitet a Deo iunctum, cum ipse dicat : nemo venit ad me nisi pater meus, qui misit me, adtraxerit eum ; ille enim solus has nuptias potuit copulare. Et ideo mystice Salomon dixit : a Deo praeparabitur viro uxor. Vir Christus, uxor ecclesia est... » cf. encore G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, p. 296.

⁶⁵¹ Cf. D. TETTAMANZI, *Valori cristiani del matrimonio nel pensiero di s. Ambrogio*, p. 462 : « Anche se Ambrogio qui non esplicita direttamente il legame (almeno d'esemplarità) tra l'unione sponsale Cristo-Chiesa, nella quale massima è l'armonia dovuta alla forza attrattiva e unitiva del Padre, e il matrimonio dei cristiani, nei quali è pure richiesta l'armonia o fidei concordia operata ancora da Dio, l'esistenza di tale legame rientra pienamente dal pensiero del vescovo di Milano. »

⁶⁵² D. TETTAMANZI, *Valori cristiani del matrimonio nel pensiero di s. Ambrogio*, p. 463 ; cf. dans un sens similaire V. MONACHINO, *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV*, p. 190. – Il est en revanche étrange que quelques érudits parlent du motif de la vie bienheureuse des époux dont les personnes vivant dans un mariage mixte seraient privées selon Ambroise ; cf. dans ce sens W. J. DOOLEY, *Marriage According to St. Ambrose*, p. 82 (il parle aussi de la perte de l'amour laquelle ne figure pas en Ambroise, non plus : cf. p. 85) ; J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 50 et 54 qui, à la fin de son analyse, en faisant un petit résumé, observe : « Die Gründe, die Ambrosius für seine Stellung gegen zur Mischehe anführt, sind ziemlich die gleichen, die wir schon bei den anderen Kirchenschriftstellern gefunden haben. » – affirmation peu compréhensible en tant que J. HAIDUK ne prend pas en examen Origène avec lequel il a presque uniquement quelques ressemblances.

parle des fils chrétiens : de ce fait, par contre, rien ne se déduit en tant que cette « prédilection » peut être due à la composition des histoires bibliques aussi (choix d'une femme à Isaac, Samson) : ainsi, la préférence donnée par Ambroise apparemment à ce groupe est plus due au contexte qu'à la réalité vécue.⁶⁵³

Peut-être – mais il faut préciser que ce ne sera basé que sur une probabilité – se déduit un peu de plus pour la réponse de la question en partant des autres deux oeuvres. Dans ces écrits, Ambroise ne parle qu'accessoirement sur les mariages mixtes (c'est-à-dire il n'en veut pas donner un enseignement complet), par conséquent, il est légitime de penser qu'il part ici, dans une mesure plus grande, de la réalité. Dans ces passages, en effet, ses mariages mixtes sont toujours tels que la femme est chrétienne, alors que le mari est païen. En acceptant donc l'argumentation de ci-haut, on a quelque raison d'admettre que la plupart des mariages mixtes étaient imposés de cette façon.

Une question parmi les dernières est celle des conséquences pratiques et juridiques de ces mariages : les positions des érudits à ce propos sont partagées en tant qu'il y a des opinions moins sévères⁶⁵⁴ et celles toute rigoristes jusqu'à constater que selon Ambroise ces mariages n'existaient pas.⁶⁵⁵ Il y en a aussi de tels qui voudraient décrire la position

⁶⁵³ C'est pourquoi l'observation de J. HAIK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 50 semble simplifiant, lequel ne prend en considération le genre littéraire : « Aus diesem Abschnitt des hl. Ambrosius dürfen wir auch schliessen, daß Mischehen nicht nur zwischen einer Christin und einem Ungläubigen geschlossen wurden, sondern daß es auch Mischehen hat, in denen ein Christ eine ungläubige Frau hatte. Denn Ambrosius spricht in diesem Abschnitt fast nur von Mischehen, in der die Gattin eines Christen eine Ungläubige ist. »

⁶⁵⁴ Cf. dans ce sens l'observation d' J. HAIK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 55, qui, en faisant un parallèle avec Cyprien, déclare : « Ambrosius stand den Mischehen nicht so streng gegenüber wie z. B. Cyprian. »

⁶⁵⁵ L'invalidité de ces mariages était la position la plus acceptée, donné que déjà l'ANNOTATORE de la PL (16, 993) se prononce dans ce sens après avoir exprimé ses doutes sur la clarté d'Ambroise : « *Fatemur quidem non tam perspicue locutum hac de re* (sc. de l'invalidité des noces mixtes) *ut nullus supersit dubius locus ; attamen si testimonia eius iam indicata penitus introspectas omnia eiusmodi connubiorum genera ab eo prohiberi comperies ut pro nullis habenda satis significet.* » Selon G. VIOLARDO, *Appunti sul diritto matrimoniale in S. Ambrogio*, p. 493, il s'agit d'un élément essentiel du mariage, observation qui comprend implicitement la déclaration de l'inexistence de ces mariages : « ...la parità della fede nei contraenti non è già presa in considerazione come una conseguenza del matrimonio (sistema romano), e né soltanto come un impedimento che si opponga alla validità o liceità (sistema degli impedimenti in senso tecnico), ma è invece una premessa al matrimonio, un elemento che pervade la stessa essenza del matrimonio.. » G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, p. 291, n. 47 commence son analyse avec une affirmation étrange en tant que sa constatation « Per i padri ogni matrimonio tra cristiani e non cristiani è invalido » n'est pas vraie. Ensuite, il continue à dire dans la même ligne d'interprétation d'invalidité : « Anzi per Ambroise lo è un matrimonio con un eretico. Quello semplice 'cave' non deve far pensare solo alla liceità di queste unioni, perché dal tono di questo paragrafo e di quelli successivi, il matrimonio di un cristiano con una donna cristiana per fede e perfino per battesimo appare come obbligatorio. Basti ricordare il

d'Ambroise implicitement avec la notion moderne d'illicéité.⁶⁵⁶ Pour avoir l'image la plus fidèle aux opinions de notre évêque, on peut partir des observations de Tettamanzi : « Ci sembra che un'interpretazione solo morale o giuridica del pensiero di Ambrogio, pur essendo legittima e doverosa, non riesca ad esaurirne il contenuto. In realtà, i testi, con il loro rimando al simbolismo dell'unione sponsale di Cristo con la Chiesa, orientano a trovare in questa unione la ragione più profonda della necessità della fede e della fede battesimale : solo con la fede cristiana è possibile 'entrare', cioè conoscere e partecipare, nel *sacramentum magnum* dell'unione Cristo-Chiesa »⁶⁵⁷ et de TORTI : « Riconosciamo... che è azzardato trarre da un testo esegetico deduzioni di carattere pratico e disciplinare » :⁶⁵⁸ en faisant donc attention au genre littéraire et au contexte de la phrase.

Au sens donc de ces principes, on peut dire que, dans les textes de type plus exégétique-théologique (dans le *De Abraham* et dans les deux commentaires – c'est-à-dire

principio dominante di questo discorso : 'Primum ergo in coniugio religio [c'est-à-dire l'égalité dans la foi chrétienne] *quaeritur*' ; e l'esortazione a sacrificare piuttosto, sull'esempio di Abramo preoccupato di unire Isacco ad una donna della sua terra, lo stesso desiderio delle nozze : 'Ne te quoque si recusaverit Christiana fieri, studium nuptiarum a fide deflectat, instruit lectio'. Quindi, se il termine 'cave' sembra esprimere una tolleranza dei matrimoni tra cristiani ed infedeli, ciò è senza dubbio perché essi erano ritenuti validi di fronte alla legge civile e tornava difficile al cristianesimo primitivo opporsi subito efficacemente a questa situazione, frutto di una tradizione antica e incontrastata... » H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, p. 260 se refait à G. VIOLARDO quand il déclare : « Cette harmonie entre les époux n'existe pas dans une union conclue en disparité de culte ; elle est cependant une caractéristique essentielle du mariage. », alors que V. MONACHINO, *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV*, p. 192 – après avoir affirmé la difficulté de décider le problème – se met au groupe es érudits examinés jusqu'ici : « Ci si può domandare, se nella mente di Ambrogio la disparità di culto costituiva impedimento dirimente o solo impedimento. Certo la terminologia usata dal santo non decide la questione. E la difficoltà cresce ancor più, perché al matrimonio con gentili e giudei egli equiparava il matrimonio con cristiani eretici. Da tutto l'insieme si può, forse, dire che Ambrogio considerava tali matrimoni come non esistenti, oppure che l'uguaglianza di religione fosse un presupposto necessario per il matrimonio cristiano... » D. TETTAMANZI, *Valori cristiani del matrimonio nel pensiero di s. Ambrogio*, pp. 457–458, en parlant de la nouveauté d'Ambroise, se prononce également sur notre thème : « [Ambroise] si mantiene nell'alveo di una posizione oramai divenuta tradizionale nella Chiesa... ; ma, nello stesso tempo, apre prospettive nuove e originali : mentre Ambrogio ritiene tale anche il matrimonio di un cristiano con gli 'eretici', anzi con gli stessi 'catecumeni' » – constatation tant plus étrange qu'il parle, à la fin du chapitre, dans un sens diamétralement opposé (cf. plus bas). G. COPPA, *Note*, p. 285 : « Queste parole sembrano escludere la realtà stessa delle nozze tra cristiani e gentili ; esse non provengono da Dio che è Amore, né sono da lui stabilite, quindi non esistono... » Enfin, on a encore C. SEBIGHO, *De Sancti Ambrosii influxu in iure matrimoniali eiusque doctrina de familia Christiana*, p. 23 qui, en revanche, ne fait rien d'autre que de répéter ce que G. VIOLARDO affirmait.

⁶⁵⁶ Ainsi M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 239 : « ...il vescovo di Milano alterna dure affermazioni, addirittura negando legittimità alle unioni miste, alle quali sarebbe rifiutata peraltro – in segno di disapprovazione – la benedizione nuziale... »

⁶⁵⁷ D. TETTAMANZI, *Valori cristiani del matrimonio nel pensiero di s. Ambrogio*, p. 465.

⁶⁵⁸ G. TORTI, *Sant'Ambrogio e il privilegio paolino*, p. 236, n. 11.

d'où la notion d'invalidité théoriquement se déduit) Ambroise n'avait pas l'intention de se prononcer sur l'aspect juridique-disciplinaire du problème, et par conséquent, il ne voulait rien dire sur l'invalidité ou sur le caractère illicite de ces mariages :⁶⁵⁹ en présentant seulement sa théologie dans le contexte plus grand de l'union du Christ avec l'Église, pour l'illustrer et pour la rendre plus compréhensible aux auditeurs plus simples aussi, il se référait aux mariages chrétiens⁶⁶⁰ et – parce qu'ils ne rentraient pas dans son plan – il critiquait, de ce point de vue, les mariages mixtes : mais de ces critiques, il ne faut pas encore déduire des conclusions généralisantes sur son attitude face au problème.⁶⁶¹

En résumant dans ses grandes lignes cette petite analyse, il faut distinguer entre des textes d'ordre plus théologique et de celui plus pratique ; en partant de cette circonstance dans l'interprétation des textes, on arrive à une conclusion plus acceptable : il y a une différence entre ce qu'Ambroise formule dans son épître et ce qu'il écrit dans ses oeuvres théologiques – dans la première il est plus simple et plus concret, dans les secondes, plus compliqué et plus théorique.

⁶⁵⁹ Il suffit de penser à propos à l'impossibilité d'une prédication sur l'invalidité de ces mariages : les conséquences probables de la confusion auraient été impensables, donné la fréquence probable de ces unions déduite de l'épître adressée à l'évêque de Trente.

⁶⁶⁰ Cf. plus haut dans l'interprétation du passage « *quaedam coniugalis copia* » du *De Abraham*.

⁶⁶¹ Cf. à propos plus haut. Il serait donc une autre question que les chercheurs, beaucoup de siècles après lui, tout en partant de son enseignement – théorétique et donc non pas pratique – et les juristes le mécomprenaient le prenant au sérieux mot à mot ; cf. dans un sens similaire G. VIOLARDO, *Appunti sul diritto matrimoniale in S. Ambrogio*, p. 497 et 512 ; ainsi que O. GIACCHI, *La dottrina matrimoniale di S. Ambrogio nel decreto di Graziano*, p. 524.

3.13. Epiphanius.

3.13.1. Panarion.

Certains chercheurs sur notre thème identifient une phrase d'Epiphanius de Salamis comme contenant une interdiction des mariages mixtes :⁶⁶² « *A ce temps-là, il a été commandé à tous les fidèles de ne donner jamais leur fille à des juifs, mais seulement à des chrétiens qui ont la même foi.* »⁶⁶³

Cette phrase se retrouve dans son œuvre peut-être la plus importante, dans le *Panarion*, ou *Adversus haereses*.⁶⁶⁴ A la première vue, la phrase contient vraiment une interdiction des mariages mixtes, et si l'on continue la lecture du passage,⁶⁶⁵ on a aussi l'explication de l'interdiction : « *Parce que la prédication [de l'Évangile] étant encore nouvelle il n'y avait nulle part encore beaucoup de chrétiens, ou tels qui suivissent les enseignements chrétiens.* »⁶⁶⁶

– explication très convaincante : la chrétienté étant encore petite, il fallait être attentif pour qu'elle ne soit pas corrompue par les influences étrangères. Cependant, en lisant cette phrase, on devient perplexe : de quel temps Epiphanius parle-t-il ? Pourquoi dit-il que ce commandement a été fait à ce temps-là ? Cette interdiction n'est-elle pas quelque chose d'atemporel ? N'est-elle pas une loi valable pour toujours ? Cette perplexité ne fait qu'augmenter si l'on revient à la phrase directement précédente :⁶⁶⁷ « *De façon merveilleuse, la loi voulait que les filles juives ne soient pas données à des étrangers pour qu'ils ne les détournent pas aux idoles.* »⁶⁶⁸

On affronte un autre point embarrassant si l'on examine le genre littéraire de cette œuvre : ce n'est pas une œuvre adressée aux chrétiens avec le but de les mettre en garde contre une conduite incorrecte qui serait le mariage mixte. Ce passage se trouve dans une hérésiologie où de telles hérésies sont énumérées qui étaient tenues pour dangereuses par Épiphanius durant toute l'histoire du christianisme.⁶⁶⁹ Pourquoi met l'auteur un

⁶⁶² P. MAHFOUD, *Les mariages mixtes : étude historico-canonique*, p. 85 ; G. DE BONFILS, *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*, p. 428 ; A. FA'ATULÖ ELIGIUS FAU, *Mixed Marriage : the Historical Evolution of the Impediment of Disparity of Cult*, p. 31, n. 28 ;

⁶⁶³ ἕκαστος τοίνυν τῶν πιστευσάντων τότε προσετάσσετο οὐκέτι Ἰουδαίοις ἐκδίδοσθαι τὴν ἑαυτοῦ παρθένον, ἀλλὰ Χριστιανοῖς ὁμοδόξοις καὶ ὁμογνώμοσι..

⁶⁶⁴ Le lieu exact de cette phrase est *Adversus haereses* 2,1,61,5 (pour le texte cf. EPIPHANIUS, *Ancoratus und Panarion*, vol. 2, GCS Leipzig 1922, pp. 379–389).

⁶⁶⁵ Comme le faisait P. MAHFOUD, *Les mariages mixtes : étude historico-canonique*, passim.

⁶⁶⁶ νέου δε ὄντος τοῦ κηρύγματος οὕπω πλήθος κατὰ τόπον Χριστιανῶν ὑπῆρχε καὶ Χριστιανικῆς διδασκαλίας.

⁶⁶⁷ Cette perplexité semble ne pas avoir touché à A. FA'ATULÖ ELIGIUS FAU dans son œuvre, bien qu'il cite le passage justement à partir de cette phrase.

⁶⁶⁸ θαυμαστῶς γὰρ ἐκήρυττεν ὁ νόμος μὴ δοῦναι τὰς θυγατέρας τοὺς Ἰσραηλῖτας τοῖς ἀλλοφύλοις, ἵνα μὴ ἀποπλανῶσιν αὐτὰς ἐπὶ τὰ εἶδωλα.

⁶⁶⁹ Sur la notion d'hérésie d'Épiphanius cf. Fr. M. YOUNG, *Did Epiphanius know what he meant by heresy ?*, pp. 199–205.

avertissement pratique dans un tel écrit d'intérêt plutôt scientifique ? – La réponse nous sera donnée par le texte même.

Le passage se trouve donc dans le 61^e chapitre de l'œuvre, après celui adressé contre les cathares (les adeptes de Novatus – ch. 59), celui des Angéliques (ch. 60) et avant celui des sabéllianistes (ch. 62), celui des origénistes (ch. 63) et celui d'Origène (ch. 64) : dans le chapitre adressé contre les « Apostoliques. » Tous les chapitres contiennent donc des enseignements erronés que notre évêque essaye de réfuter par des arguments théologiques. Voyons alors l'enseignement et le chapitre des Apostoliques.

Ces « apostoliques » se nomment également comme « renoncateurs », parce qu'ils renoncent à toute propriété : ils appartenaient, à l'origine, aux élèves de Tatianos, aux encratites ou, en d'autres termes, aux cathares, mais ils ne sont plus ni avec ceux-là, ni dans l'Église. Ils sont sévères au dessus de toutes les mesures, en plus ne recevant celui qui a tombé en péché une fois et en ne reconnaissant pas le mariage. Autres sont leurs sacrements et mystères que les nôtres. Contrairement aux cathares, ils se servent des Actes de Thomas et d'André et ils sont loins de considérer comme propres les prescriptions de l'Église.⁶⁷⁰

C'est donc contre cette secte, et surtout contre leur refus du mariage⁶⁷¹ que se dirige l'invective d'Épiphane. Mais voyons l'argumentation de l'évêque.

Si le mariage doit être rejeté, parce qu'il est impur, tous ceux qui sont nés d'un mariage sont également impurs, y compris les « apostoliques ». Et comme le mariage vient de Dieu, eux, s'ils le refusent, ils refusent Dieu même.⁶⁷² L'origine divine du mariage est démontrée par la phrase de la Bible (Mt 19,6) : « Que l'homme donc ne sépare pas ce que Dieu a uni ! » Donc le mariage et la continence viennent également de Dieu, c'est seulement

⁶⁷⁰ *Adversus haereses* 2,1,61,1 : Μετὰ δε τούτους ἄλλοι ἑαυτοὺς Ἀποστολικούς ὠνόμασαν, βούλονται δε καὶ Ἀποτακτικούς ἑαυτοὺς λέγειν· φυλάττεται γὰρ παρ'αὐτοῖς τὸ μηδὲν κεκτήσθαι. εἰσὶ δε καὶ οὗτοι ἀπόσπασμα τῶν Τατιανοῦ δογμάτων, Ἐγκρατιτῶν τε καὶ Τατιανῶν καὶ Καθαρῶν, οἵτινες φύσει γάμον οὐ παραδέχονται· παρήλλακται δε παρ' αὐτοῖς καὶ τὰ μυστήρια. σεμνύνονται δε δῆθεν ἀκτημοσύνην, σχίζουσι δε μάτην οὗτοι καὶ βλάπτουσι τὴν ἁγίαν θεοῦ ἐκκλησίαν, διὰ τοῦ ἐθελοθρησκεύειν ἐκπεσόντες τῆς τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίας. οὔτε γὰρ παρ'αὐτοῖς παραπεπτωκότος τινὸς εἴσδεξις ἔτι γίνεται, τὰ ὅμοια δε τοῖς ἀνωτέρω λελεγμένοις φρονοῦσι περὶ τε τοῦ γάμου καὶ τῶν ἄλλων πραγμάτων. καὶ οἱ μὲν Καθαροὶ ταῖς ῥηταῖς μόνον γραφαῖς κέχρηται, οὗτοι δε ταῖς λεγομέναις Πράξεσιν Ἀνδρέου τε καὶ Θωμᾶ τὸ πλεῖστον ἐπερείδονται, παντάπασιν ἀλλότριον τοῦ κανόνος τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ὑπάρχοντες.

⁶⁷¹ Sur la théologie équilibrée du mariage d'Épiphane cf. p. ex. G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, pp. 223–224 ; C. S. RIGGI, *Epifanio divorzista ?*, pp. 599–666.

⁶⁷² *Adversus haereses* 2,1,61,1 : Εἰ γὰρ βδελυρὸς ἐστὶν ὁ γάμος, ἄρα ὅλοι ἀκάθαρτοι ὑπάρχουσι οἱ διὰ γάμου γεγεννημένοι. καὶ εἰ μόνον τυγχάνει ἡ ἁγία θεοῦ ἐκκλησία τῶν τῷ γάμῳ ἀποταξαμένων, οὐκέτι ὁ γάμος ἐκ θεοῦ ὑπάρχει, καὶ εἰ οὐχ ὑπάρχει, ἡ πᾶσα παιδοποιουμένη ὑπόθεσις ἀλλοτρία ὑπάρχει θεοῦ, καὶ εἰ ἀλλοτρία ὑπάρχει θεοῦ ἡ παιδοποιουμένη ὑπόθεσις, ἄρα καὶ αὐτοὶ ἀλλότριοι θεοῦ ὑπάρχουσιν ἀπὸ τοιούτων γεγεννημένοι..

le divorce qui est de l'homme.⁶⁷³ Il y a des choses interdites par la nature sur ce terrain, comme p. ex. l'adultère, la prostitution, la bigamie, etc, mais le mariage contracté selon la loi est permise par la nature fondée par Dieu.⁶⁷⁴ Ils vivent dans la région toute petite de l'Asie mineure : s'ils sont les dépositaires de l'enseignement du Christ, comment leur église n'est pas encore diffusée jusqu'aux extrémités du monde selon les mots de Jésus ?⁶⁷⁵ S'ils tiennent le mariage pour impur, ils n'ont aucun espoir pour la vie : ils doivent naître sans le mariage. Mais donné qu'ils ne peuvent pas être purs venant d'un mariage impur, et qu'ils le sont, par conséquent, les mariages non plus, ils ne sont pas impurs : leur erreur est donc très grande.⁶⁷⁶ L'enseignement le plus important de cette secte, le pouvoir de renoncer aux biens, se retrouve également dans l'Église : mais elle n'en dédaigne pas encore ceux qui n'y renoncent pas. Christ veut des hommes des choses telles qu'ils sont capables de réaliser.⁶⁷⁷ L'Église est comme un bateau : et comme les parts constitutives du bateau ne sont pas toutes les mêmes, c'est de la même façon chez l'Église : les chrétiens sont différents l'un de

⁶⁷³ *Adversus haereses* 2,1,61,1 : ποῦ τοίνυν τὸ εἰρημένον ὅτι ἃ ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωρίζεται; τὸν μὲν γὰρ ἐπάναγκες χωρίζειν [ἀπὸ] ἀνθρώπου ὑπάρχει, τὸ δὲ μετὰ προαιρέσεως ἐγκρατεῦσθαι οὐκ ἀνθρώπου ἐδειξεν, ἀλλὰ θεοῦ τὸ ἔργον.

⁶⁷⁴ *Adversus haereses* 2,1,61,1 : καὶ ἔχει μὲν ἡ κατὰ φύσιν ἀνάγκη πολλάκις μέμψιν, ὅτι οὐ μετὰ εὐλογίας τὸ ἐπάναγκες ἐπιτελεῖται, ἀλλὰ ἐκτὸς τοῦ κανόνος βέβηκεν· οὐ γὰρ ἐπάναγκες ἡ εὐσέβεια, ἀλλὰ ἐκ προαιρέσεως ἡ δικαιοσύνη. τὰ δὲ φύσει εἰς θεοσέβειαν ἐπάναγκες * φανερά ἐστιν, ἃ τῇ φύσει ἐπιμετρέηται, οἷον τε μὴ πορνεύειν τὸ μὴ μοιχεύειν τὸ μὴ ἀσελγαίνειν τὸ μὴ ἐν ταῦτῳ δευτερογαμεῖν τὸ μὴ ἀρπάζειν τὸ μὴ ἀδικεῖν τὸ μὴ μεθύειν τὸ μὴ ἀδωφαγεῖν τὸ μὴ εἰδωλολατρεῖν τὸ μὴ φονεύειν τὸ μὴ φαρμακεύειν τὸ μὴ καταρᾶσθαι τὸ μὴ λοιδορεῖν τὸ μὴ ὀμνύναι, ἀγανακτεῖν τε καὶ ταχὺ καταπραΰνεσθαι, ὀργίζεσθαι καὶ μὴ ἀμαρτάνειν, μὴ ἐπιδύνειν ἥλιον ἐπὶ τῷ παροργισμῷ· τῷ δὲ γάμῳ συναφθῆναι μετὰ εὐνομίας * ἡ φύσις δηλώσει ἐκ θεοῦ κεκτισμένη καὶ ἐπιτραπέισα καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἐστὶ τοιαῦτα θατέρως ἔχει τῆς ἐπιτροπῆς τὸ μέτρον.

⁶⁷⁵ *Adversus haereses* 2,1,61,2 : 'Ἄλλ' ὥς περὶ τούτων εἰπεῖν προειλήφαμεν, ἐν ὀλίγῳ χώρῳ οὗτοι ὑπάρχουσι, περὶ τὴν Φρυγίαν τε καὶ Κιλικίαν καὶ Παμφυλίαν. τί οὖν; ἄρα ἐκκόπτεται ἡ ἐκκλησία ἡ ἀπὸ γῆς περάτων ἄχρι γῆς περάτων; καὶ οὐκέτι στήσεται ὅτι εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν; οὐδε οὐκέτι τὸ παρὰ τοῦ σωτῆρος εἰρημένον στήσεται τὸ ἔσεσθέ μοι μάρτυρες ἄχρι ἐσχάτου τῆς γῆς;

⁶⁷⁶ *Adversus haereses* 2,1,61,2 : εἰ μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ἐν σεμνότητι ὁ γάμος καὶ κατὰ θεὸν ὁ γάμος καὶ ζῶν ἔχων ὁ γάμος, * γεννηθῶσιν ἄνευ γάμου· εἰ δὲ ἀπὸ γάμου γεννῶνται, ἄρα βέβηλοί εἰσι διὰ τὸν γάμον. εἰ δὲ αὐτοὶ μόνοι οὐκ εἰσὶ βέβηλοι, καίτοι γε ὄντες ἀπὸ γάμου, οὐ βέβηλος ὁ γάμος, διότι ἄνευ αὐτοῦ οὐδεὶς γεννηθήσεται ποτε ἐν κόσμῳ. καὶ πολλή τις ἐστὶν ἡ τῶν ἀνθρώπων πλάνη, διὰ ποικιλίας καὶ διὰ πολλῶν προφάσεων ἐργασαμένη τὸ φαῦλον τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει καὶ πλανήσασα ἕκαστον διὰ προφάσεως ἀπὸ τῆς ἀληθείας.

⁶⁷⁷ *Adversus haereses* 2,1,61,3 : Καὶ ἔχει μὲν οὖν ἀποταξίαν ἡ ἐκκλησία, ἀλλὰ οὐ βδελύσσεται τὸν γάμον, καὶ ἔχει ἀκτημοσύνην, ἀλλ' οὐ κατεπαίρεται τῶν ἐν κτῆσει δικαιοσύνης ὑπαρχόντων καὶ ἐκ τῶν ἰδίων γονέων ἐχόντων, ὅπερ ἑαυτοῖς τε καὶ τοῖς ἐπιδοκίμοις ἐπαρκέσειεν. καὶ ἀπέχονται μὲν βρωμάτων πολλοί, ἀλλὰ οὐ φυσιοῦνται κατὰ τῶν μὴ ἀπεχομένων· ὁ γὰρ ἐσθίων τὸν μὴ ἐσθίοντα μὴ ἐξουθενεῖτω, καὶ ὁ μὴ ἐσθίων τὸν ἐσθίοντα μὴ κρινέτω· κυρίῳ γὰρ ἐσθίει καὶ πίνει, καὶ κυρίῳ οὐκ ἐσθίει καὶ οὐ πίνει. καὶ ὅρως μίαν ὁμόνοιαν καὶ μίαν ἐλπίδα καὶ μίαν πίστιν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, ἐκάστῳ χαριζομένην κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν καὶ κατὰ τὸν ἴδιον ἀγῶνα τοῦ καμάτου.

l'autre dans les mesures de la continence. Si donc ce secte-là se constitue de parts toutes égales, le caractère principal de l'Église y manque. Si quelqu'un peut de plus, il n'en doit pas encore dédaigner celui qui n'en est pas capable : c'est de cette façon que les apôtres se conduisaient aussi, qui, pourtant, renonçaient à tous les biens, et c'est de cette façon que se conduisait Jésus qui, tout en ne possédant rien, n'en renvoyait pas les femmes.⁶⁷⁸ Jésus dit que, au royaume de Dieu, il tiendra justice en base de leurs faits caritatifs : mais quels faits sont possibles sans des biens ?⁶⁷⁹ Ensuite, si ces apostoliques acceptaient les gens vivant une vie normale, et voulaient vivre en communion avec les gens mariés, leur continence serait louable.⁶⁸⁰ Le bateau de Dieu, en effet, reçoit toute sorte de gens, à l'exception des criminels, distribuant à tous des fonctions qu'ils sont capables d'assumer (gouverneur, rameur, etc.), et si quelqu'un ne se connaît en rien, il peut quand même rester sur le bateau pour qu'il ne plonge pas dans la mer. L'Église ne différencie pas en base de la possession (spirituelle) des gens.⁶⁸¹

⁶⁷⁸ *Adversus haereses* 2,1,61,3 : ἔοικε δε ἡ ἀγία τοῦ θεοῦ ἐκκλησία νηί. ναὺς δε οὐκ ἀπὸ ἐνὸς ξύλου σκευάζεται, ἀλλ' ἐκ διαφόρων, καὶ τὴν μεν τρόπον ἀπὸ ἐνὸς ξύλου κέκτηται, ἀλλὰ οὐ μονοβόλως, τὰς δε ἀγκύρας ἐξ ἑτέρου· περιτόναιά τε καὶ σανίδες καὶ τὰ ἐγκοίλια, στόματά τε καὶ μέρη πρύμνης καὶ τοίχων καὶ ζυγμάτων, ιστίου τε καὶ πηδαλίων, ὄκνων τε καὶ αὐχενίων, οἰάκων τε καὶ τῶν ἄλλων πάντων, ἐκ διαφόρων ξύλων ἔχει τὴν συναγωγὴν. ἐκάστη δε τούτων τῶν αἰρέσεων μονόξυλός τις οὖσα οὐ τὸν χαρακτήρα τῆς ἐκκλησίας ὑποφαίνει· ἡ δε ἀγία τοῦ θεοῦ ἐκκλησία ἔχει μεν γάμον σεμνόν καὶ τιμᾶ τὸν τοιοῦτον, ἐπειδὴ τίμιος ὁ γάμος καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος, ἔχει δε ἐγκράτειαν θαυμασιωτάτην καὶ ἐπαινεῖ τὴν τοιαύτην, ἐπειδὴ ἀγῶνα ἀγωνίζεται καὶ κατεφρόνησε τοῦ βίου, ὡς ἔτι δυνατωτέρα, ἔχει δε παρθενίαν καὶ ὑπερδοξάζει τὴν τοιαύτην ἐνάρετόν τινα οὖσαν καὶ περὶ κουφοτάτῳ κεκοσμημένην, ἔχει ἀποταξαμένους τῷ κόσμῳ καὶ μὴ πεφυσιωμένους κατὰ τῶν ἔτι ἐν κόσμῳ ὑπαρχόντων, ἀλλὰ χαίροντας τοῖς τοιοῦτοις εὐλαβεστάτοις οὖσι, καθάπερ καὶ οἱ ἀπόστολοι, αὐτοῦ μεν ἀκτήμενες ὑπάρχοντες, * καὶ αὐτὸς ὁ σωτὴρ, πάντων δεσπότης ὢν, ἐν σαρκὶ γενόμενος οὐδεν ἀπὸ τῆς γῆς ἐκτίρατο, ἀλλὰ οὐκ ἀπεβάλετο τὰς αὐτῷ τε καὶ τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς διακονούσας γυναῖκας· λέγει γὰρ αἵτινες ἀκολούθησαν αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας, διακονοῦσαι αὐτῷ καὶ τοῖς μετ' αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἰδίων ὑπαρχόντων.

⁶⁷⁹ *Adversus haereses* 2,1,61,4 : Ἐπεὶ πῶς ἄρα πληρωθήσεται τὸ εἰρημένον δεῦτε ἐκ δεξιῶν μου οὐ εὐλογημένοι, οἷς ὁ πατήρ μου ὁ ἐπουράνιος ἔθετο τὴν βασιλείαν πρὸ καταβολῆς κόσμου· ἐπέινασα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με, γυμνὸς ἦμην καὶ περιεβάλετέ με; πόθεν δε ταῦτα οὗτοι εἶχον πράττειν, εἰ μὴ ἀπὸ δικαίων πόνων ὧν ἐπετέλουν καὶ ἀπὸ τῶν ἰδίων ὑπάρξεων ἐν δικαιοσύνῃ;

⁶⁸⁰ *Adversus haereses* 2,1,61,4 : καὶ εἰ μεν αὐτοὶ οὐ ἀποταξόμενοι καὶ ἀποστολικὸν βίον βιοῦντες μετὰ τῶν ἄλλων ἦσαν μεμιγμένοι, οὐκ ἀλλότριος ἦν ὁ χαρακτήρ οὔτε ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ διατάξεως ἀπεξενωμένοι· καὶ εἰ γυναῖξιν ἀπετάξαντο δι' ἐγκράτειαν, ἐπαινετὴ ἦν ἡ προαίρεσις, εἴπερ τὸν γάμον οὐκ ἐβδελύξαντο, ἀλλὰ τοῖς ἔτι ἐν γάμῳ οὖσιν κοινωνοῖς ἐχρήσαντο [ἄν], εἰδότες ἐκάστου τὸ μέτρον καὶ τὴν τάξιν.

⁶⁸¹ *Adversus haereses* 2,1,61,4 : ἡ γὰρ τοῦ θεοῦ ναὺς πάντα ἐπιβάτην δέχεται, δίχα ληστοῦ· γνοῦσα γὰρ ληστὴν καὶ πειρατὴν τοῦτον οὐκ εἰσδέχεται οὔδε φυγάδα καὶ ἀπὸ τῶν ἰδίων δεσποτῶν ἀφηνιάζοντα. οὕτω καὶ ἡ ἀγία τοῦ θεοῦ ἐκκλησία οὐ δέχεται πορνείαν, οὐ δέχεται μοιχείαν, οὐ δέχεται ἐπαρνησιθειάν, οὐ δέχεται τοὺς ἀθετοῦντας τὴν δεσποτείαν τῆς τοῦ θεοῦ διατάξεως καὶ τῶν αὐτοῦ ἀποστόλων, δέχεται δε τὸν μεν ἐν μεγάλῃ πραγματείᾳ, τὸν δε ἐν ἐμπειρίᾳ ναυτικῶν, τὸν δε κυβερνήτην καὶ * ἐπιστήμονα, τὸν δε ἐν πρῳρικῇ, τὸν δε

C'est contre l'absolutisme de la virginité que dépose le *1 Cor* 7,36 : « Si cependant quelqu'un estime manquer aux convenances envers sa jeune fille, si elle a passé l'âge, et qu'il est de son vouloir d'agir ainsi, qu'il fasse ce qu'il veut, il ne pèche pas : que l'on se marie ». ⁶⁸² Jusqu'ici, on comprend encore l'argumentation (même l'apôtre permet aux pères de faire épouser leurs filles), mais à partir de ce point, on est perplexe : donné que le pouvoir de ne pas pécher ne sera concédé aux gens qu'avec le baptême, et que tout le monde en a besoin, parce qu'il lave l'âme et le corps par la pénitence, il suit que l'on peut administrer le baptême et à la vierge et à celle qui ne l'est plus. ⁶⁸³ – Même si la marche de cette pensée ne paraît pas être trop claire, le but de l'évêque semble certain : c'est de soutenir, par ce passage également, l'apostolicité du mariage.

Et c'est ici que nous sommes arrivés à notre thème : dans le point suivant, Épiphane continue l'explication du passage *1 Cor* 7,36. D'abord, il refuse une interprétation erronée du lieu (au sens de laquelle le lieu parlerait également de celles qui, tout en s'ayant assumé volontairement la virginité, seraient contraintes à se marier quand même) : ⁶⁸⁴ l'évêque identifie l'origine de la phrase par une autre circonstance. Elle parlerait des vierges qui le sont restées à cause du manque d'hommes. ⁶⁸⁵ Donné, en effet, que les apôtres furent institués selon la loi juive, ils commençaient la prédication de l'Évangile dans les liens de l'ancienne loi avec toutes ses observations précises et minutieuses. ⁶⁸⁶ Et comme cette loi interdisait de donner les filles juives à des non juifs – pour qu'ils ne les détournent pas au culte des idoles –, les apôtres l'appliquaient avec le sens opposé : ils commandaient alors de

ἐν πρὺμνικῇ, ἔχοντα τὸ ἐμπειρότατον τῆς ἐπισκοπῆς, τὸν δε καὶ ἐν μέτρῳ τινὶ ὑποστάσεως καὶ ἐνθήκης ὄντα, τὸν δε καὶ ἕως τοῦ διαπερᾶσαι μόνον καὶ μὴ ἐν θαλάσῃ καταποντωθῆναι. καὶ οὐ πάντως ὅτι τὸ μὴ τοσαῦτα κεκτημένῳ τὴν σωτηρίαν οὐ παρέχει, ἀλλὰ οἶδε μὲν πάντας σφῆζειν, ἕκαστον δε κατὰ τὴν ἰδίαν πραγματείαν. καὶ πόθεν οἱ ἐξ οἰκίας τοῦ Καίσαρος ἀσπάζονται παρὰ τῷ ἀποστόλῳ;

⁶⁸² *Adversus haereses* 2,1,61,4 : πόθεν δε τῷ ἀποστόλῳ τὸ εἰρημένον τὸ ἐὰν νομίζῃ ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν ἰδίαν παρθένον καὶ οὕτως ὀφείλει ποιῆσαι, γαμεῖτω οὐχ ἁμαρτάνει.

⁶⁸³ *Adversus haereses* 2,1,61,4 : οὐκ ἐκτὸς δε λουτροῦ δύναται πληροῦν τὸ οὐχ ἁμαρτάνειν. εἰ γὰρ πάντες ἡμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ χάριτι, δῆλον ὅτι διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας, τὸ γὰρ λουτρὸν ἐκόσμησε τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα, ἀπολοῦσαν πᾶν ἁμάρτημα διὰ μετανοίας. ἄρα γε καὶ ἐπὶ τὴν οὖσαν παρθένον τὸ χάρισμα ἐφήπλωται τοῦ βαπτίσματος καὶ ἐπὶ τὴν οὐκ οὖσαν παρθένον σφραγίζεσθαι ἐπέιγεται διὰ τὸ ἁμαρτέες.

⁶⁸⁴ *Adversus haereses* 2,1,61,5 : Ἀλλὰ μὴ τινες πάλιν ὑδαρευόμενοι νομίσωσιν, ἐὰν εἴπωμεν περὶ παρθένου διατάξασθαι τὸν ἀπόστολον τὸ γῆμαι, μὴ τὴν ἄπαξ ὀρίσασαν παρθενίαν θεῷ κατασπᾶσαι τοῦ ἰδίου δρόμου βουλόμενος ὁ ἀπόστολος ταῦτα διατάξαι.

⁶⁸⁵ *Adversus haereses* 2,1,61,5 : οὐ γὰρ περὶ τούτων ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ παρθένων ὑπεράκμων τῶν οὐ διὰ παρθενίαν ἐν τῇ ἀκμῇ παραμεινασῶν, ἀλλὰ διὰ τὸ ἡπορηκέναι ἀνδρῶν πρὸς γάμον.

⁶⁸⁶ *Adversus haereses* 2,1,61,5 : ἐξ Ἰουδαίων γὰρ ὁρμώμενοι οἱ ἀπόστολοι καὶ κατὰ τὸν νόμον πολιτευσάμενοι τὴν ἀρχὴν τοῦ κηρύγματος ἐποιήσαντο, θεσμοῖς ἔτι κατεχόμενοι τοῖς ἐν τῷ νόμῳ, οὐ κατὰ τινὰ σαρκὸς δικαίωσιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐμμελῆ τοῦ νόμου ἀσφάλειαν καὶ ἀκριβολογίαν.

ne pas donner les filles à des juifs, mais seulement à des chrétiens,⁶⁸⁷ le motif de cet ordonnement étant la faiblesse initiale des chrétiens et de leur enseignement.⁶⁸⁸ Mais les hommes chrétiens manquaient, et ainsi beaucoup de filles restaient célibataires longtemps, et brûlées du désir naturel, elles commettaient des actes de fornication.⁶⁸⁹ L'apôtre donc, en voyant les détriments de la loi ancienne, appliquée sans sens à la nouvelle religion, en dispensait les pères, leur donnant la possibilité de faire marier leur fille (Épiphane ne le dit pas explicitement, mais il suit de son argumentation) à des incroyants aussi.⁶⁹⁰ Et il continue l'exégèse avec un autre sens du mot παρθένον en tant qu'il le fait référer (après une petite réflexion) au corps de tous les gens qu'il interprète alors dans un sens très large : si quelqu'un avait des détriments spirituels à cause de son corps tenu forcément chaste, il est mieux s'il se marie avec n'importe qui.⁶⁹¹

Dans la partie suivante, Épiphane condamne ceux qui font renvoyer aux adeptes de leur secte les conjoints,⁶⁹² puis, citant la tradition de l'Église de tenir pour péché le mariage

⁶⁸⁷ *Adversus haereses* 2,1,61,5 : θαυμαστῶς γὰρ ἐκήρυττεν ὁ νόμος μὴ δοῦναι τὰς θυγατέρας τοὺς Ἰσραηλίτας τοῖς ἀλλοφύλοις, ἵνα μὴ ἀποπλανῶσιν αὐτάς ἐπὶ τὰ εἰδωλα. ἕκαστος τοίνυν τῶν πιστευσάντων τότε προσετάσσετο οὐκέτι Ἰουδαίοις ἐκδίδοσθαι τὴν ἑαυτοῦ παρθένον, ἀλλὰ Χριστιανοῖς ὁμοδόξοις καὶ ὁμογνώμοσι.

⁶⁸⁸ *Adversus haereses* 2,1,61,5 : νέου δε ὄντος τοῦ κηρύγματος οὕτω πλήθος κατὰ τόπον Χριστιανῶν ὑπῆρχε καὶ Χριστιανικῆς διδασκαλίας.

⁶⁸⁹ *Adversus haereses* 2,1,61,5 : οἵτινες οὖν τότε ἔσχον θυγατέρας παρθένας, μὴ εὐποροῦντες ἐκδίδοσθαι Χριστιανοῖς, ἐφύλαττον τὰς ἑαυτῶν παρθένας ἄχρι πολλοῦ τοῦ χρόνου, ἐκεῖναι δὲ ὑπερακμάζουσαι περιέπιπτον πορνείᾳ διὰ τὴν κατὰ φύσιν ἀνάγκην.

⁶⁹⁰ *Adversus haereses* 2,1,61,5 : ὁ γοῦν ἀπόστολος ὁρῶν τὸ ἐπιζήμιον τὸ διὰ τῆς ἀκριβολογίας συμβαῖνον ἐπέτρεψε λέγων εἰ δέ τις βούλεται ἐκδοῦναι τὴν ἑαυτοῦ παρθένον, Sur le caractère de tolérance de la théologie d'Épiphane aux regards de la sexualité des laïcs cf. p. ex. A. POURKIER, *L'hérésiologie chez Épiphanie de Salamine*, pp. 393–405.

⁶⁹¹ *Adversus haereses* 2,1,61,5 : καὶ οὐκ εἶπε τὴν ἰδίαν παρθενίαν οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἰδίου σώματος ἔλεγεν, ἀλλὰ περὶ τοῦ πατρὸς φυλάσσοντος παρθένον· εἰ δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ παρθένον τὸ ἴδιον σῶμα λέγει, οὐδὲν κωλύσει. φησὶν οὖν ὃς ἔστηκεν ἐδραῖος ἐν τῷ ἰδίῳ νῷ καὶ τοῦτο ὀφείλει ποιῆσαι, γαμεῖτω, φησὶν, οὐχ ἁμαρτάνει. γαμεῖτω, ᾧ δ' ἂν εὐποροίη, οὐχ ἁμαρτάνει. καὶ διὰ τοῦτο φησὶν· δέδεσαι γυναικί, μὴ ζῆται λύσιν· λέλυσαι ἀπὸ γυναικὸς, μὴ ζῆται γυναῖκα. ὁ λέγων θέλω πάντας εἶναι ὡς ἑμαυτὲν ἔλεγεν καὶ εἰ οὐκ ἐγκρατεῦνται, γαμεῖτωσαν.

⁶⁹² *Adversus haereses* 2,1,61,6 : Πάλιν δε προτρεπόμενος τοὺς ἀγάμους ἔλεγε λέγω δε τοῖς ἀγάμοις καὶ ταῖς χήραις, καλὸν αὐτοῖς ἔαν μείνωσιν ὡς κἀγώ. πῶς οὖν πάλιν ἔλεγε δέδεσαι γυναικί, μὴ ζῆται λύσιν; ἢ πῶς οὐκ ἀντινομοθετῶν εὐρεθήσεται τῷ ἰδίῳ κυρίῳ τῷ λέγοντι ὃς μὴ καταλίπη πατέρα καὶ μητέρα καὶ ἀδελφοὺς καὶ γυναῖκα καὶ τέκνα καὶ θυγατέρας, οὐκ ἔστι μου μαθητής; πῶς δε ὁ λέγων ὅτι δεῖ καταλιπεῖν γυναῖκα σεμνὴν καὶ πατέρα αὐτὸς πάλιν λέγει ὁ τιμὴν πατέρα καὶ μητέρα· αὕτη γάρ ἐστιν ἐν ἐπαγγελίαις πρώτη ἐντολὴ ὑπάρχουσα καὶ ὁ ὁ θεὸς συνέξευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω; ἀλλὰ πάντα τὰ θεῖα ῥήματα οὐκ ἀλληγορίας δεῖται ὡς ἔχει δυνάμεως, θεωρίας δε δεῖται καὶ αἰσθήσεως εἰς τὸ εἰδέναι ἐκάστης ὑποθέσεως τὴν δύναμιν. δεῖ δε καὶ παραδόσει κεχρησθαι· οὐ γὰρ πάντα ἀπὸ τῆς θείας γραφῆς δύναται λαμβάνεσθαι. διὸ τὰ μὲν ἐν γραφαῖς, τὰ δε ἐν παραδόσεσιν παρέδωκαν οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι, ὡς φησὶν ὁ ἅγιος ἀπόστολος ὡς παρέδωκα ὑμῖν καὶ ἄλλοτε οὕτως

des vierges, et se basant de nouveau sur l'autorité de l'apôtre, il clarifie la situation : l'apôtre parlait des vierges qui ne s'étaient pas mariées à cause du manque des hommes chrétiens.⁶⁹³ Expliquant encore la gravité du péché des vierges consacrées commis par un mariage,⁶⁹⁴ il nomme quand même pour un péché moins grave si une telle vierge contractant un mariage et après un très long temps sera racceptée dans la communauté de l'Église que si elle, ayant peur du dédain des gens, maintient des rapports sexuels clandestins avec quelqu'un.⁶⁹⁵

Jusqu'ici dure la partie essentielle du chapitre : dans le dernier paragraphe, après un éloge de la conduite indulgente de l'Église, et par l'Église, de Dieu, il déclare cette hérésie convaincue et il passe à l'analyse d'une autre.⁶⁹⁶

διδάσκω, καὶ οὕτως παρέδωκα ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, καὶ εἰ κατέχετε, ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκὴ ἐπιστεύσατε.

⁶⁹³ *Adversus haereses* 2,1,61,6 : Παρέδωκαν τοίνυν οἱ ἅγιοι θεοῦ ἀπόστολοι τῇ ἀγίᾳ θεοῦ ἐκκλησίᾳ ἁμαρτεῖς εἶναι τὸ μετὰ τὸ ὀρίσαι παρθενίαν εἰς γάμον τρέπεσθαι, καὶ ἔγραψεν ὁ ἀπόστολος ἐὰν γῆμη ἢ παρθένος, οὐχ ἥμαρτε· πῶς οὖν συνάδει τοῦτο τοῦτω; ἀλλὰ ἐκείνην τὴν παρθένον λέγει τὴν μὴ ὀρίσασαν θεῷ, ἀλλὰ * διὰ τὴν ἀπορίαν τῆς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον σπάνης τῶν εἰς Χριστὸν πεπιστευκότων κατ' ἀνάγκην οὕτως ἐπετελεῖτο.

⁶⁹⁴ *Adversus haereses* 2,1,61,6 : καὶ ὅτι μεν ταῦθ' οὕτως ἔχει διδάξει ἡμᾶς ὁ αὐτὸς ἀπόστολος λέγων νεωτέρας χήρας παραιτοῦ. μετὰ γὰρ τὸ καταστηριάζειν τοῦ Χριστοῦ γαμεῖν θέλουσιν, ἔχουσαι κρίμα, ὅτι τὴν πρώτην πίστιν ἠθέτησαν. εἰ τοίνυν καὶ ἡ μετὰ πείραν κόσμου χηρεύσασα, διὰ τὸ τετάχθαι θεῷ γήμασα κρίμα ἔξει, ἀθετήσασα τὴν πρώτην πίστιν, πόσῳ γε μᾶλλον ἢ καὶ ἑαυτὴν ἄνευ πείρας κόσμου ἀναθεῖσα παρθένος θεῷ γαμήσασα; πῶς γὰρ οὐχὶ μᾶλλον αὕτη ὑπερεκπερισσοῦ κατεστηρίνασε Χριστοῦ καὶ τὴν μεῖζονα πίστιν ἠθέτησε καὶ ἔξει κρίμα, ὥς ἀναχαλασθεῖσα τῆς ἰδίας κατὰ θεὸν προθέσεως;

⁶⁹⁵ *Adversus haereses* 2,1,61,7 : Γαμείτωσαν, τοίνυν, τεκνοποιεῖτωσαν, οἰκοδομοποιεῖτωσαν, σύντομος καὶ μέσος λόγος κατὰ τῶν τὰ φαῦλα διανοουμένων περὶ ἐκάστης ἐκκλησιαστικῆς τοῦ κηρύγματος ὑποθέσεως, παρεκβάλλον μεν τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς Ἀποστολικούς καὶ Ἀποτακτικούς καὶ Ἐγκρατίτας καὶ παρεκβάλλον τοὺς ὑδαρευομένους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἀναπεύθοντας γυναῖκα ἀπὸ τελείου δρόμου ἀναχαλασθέντα ἀθετεῖν τὴν τοσαύτην τοῦ δρόμου τελειότητα. καὶ ἔχει μεν ἁμαρτίαν καὶ κρίμα ὁ ἀθετήσας θεοῦ τὴν παρθενίαν καὶ καταισχύνας τὸν ἀγῶνα. παραφθείρας γὰρ ἀγῶνα ἀθλητῆς μαστιχθεὺς ἐκβάλλεται τοῦ ἀγῶνος καὶ παραφθείρας τις παρθενίαν ἐκβάλλεται τοῦ τοιοῦτου δρόμου καὶ στεφάνου καὶ βραβεῖου ἀλλὰ κρεῖττον ἐστὶ κρίμα, καὶ μὴ κατάκριμα. οἱ γὰρ μὴ φανερώς διὰ τὸ αἰσχυνηθῆναι ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις, κρυφῇ δε πορνεύοντες * ποιοῦσι παρθενίας ἢ μονότητος ἢ ἐγκρατείας. οὐ γὰρ πρὸς ἀνθρώπους ἔχουσι τὴν ὁμολογίαν, ἀλλὰ πρὸς θεὸν τὸν εἰδὸτα τὰ κρύφια καὶ ἐξελέγχοντα πᾶσαν σάρκα ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ περὶ ὧν ἕκαστος ἥμαρτε. κρεῖττον τοίνυν ἔχειν μίαν ἁμαρτίαν καὶ μὴ περισσοτέρας· κρεῖττον τὸν πεσόντα ἀπὸ δρόμου φανερώς λαβεῖν ἑαυτῷ γυναῖκα κατὰ νόμον καὶ ἀπὸ παρθενίας πολλῷ χρόνῳ μετανοήσαντα εἰσαχθῆναι πάλιν εἰς τὴν ἐκκλησίαν, ὥς παραπεσόντα καὶ κλασθέντα καὶ χρεῖαν ἔχοντα ἐπιδέματος, καὶ μὴ καθ' ἐκάστην ἡμέραν βέλεσι κρυφίους κατατιτρώσκεσθαι [καὶ] πονηρίας ὑπὸ διαβόλου αὐτῷ ἐπιφερομένοις.

⁶⁹⁶ *Adversus haereses* 2,1,61,8 : Οὕτως οἶδεν ἡ ἐκκλησία κηρύττειν, ταῦτα τὰ φάρμακα τῆς ἰάσεως, ταῦτα τὰ εἶδη τῆς μυρεψικῆς ἐργασίας, αὕτη ἡ κατασκευὴ τοῦ ἀγίου ἐλαίου ἐν τῷ νόμῳ, αὕτη ἡ ἀρωματίζουσα καλὴ πίστις, ἐπισφίγγουσα μεν τὸν ἀθλοῦντα εἰς ἀγῶνα, ἐπικηρυκευομένη δε αὐτῷ διατεῖναι τὸν δρόμον, ὅπως δυνηθῇ στεφανωθῆναι· αὕτη ἡ τοῦ θεοῦ

En sommant les mots de l'évêque sur notre thème : on peut esquisser l'image suivante. Tout en soulignant qu'Épiphane parlait sur un passage biblique qu'il voulait expliquer d'une telle façon que ces adversaires ne puissent pas le tourner à leurs chances, il y mit une telle explication (erronée d'ailleurs)⁶⁹⁷ qui permettait les mariages mixtes pour éviter des péchés plus grands. Peut-être est-il légitime d'en conclure qu'il aurait attesté la même conduite indulgente envers les chrétiennes de sa communauté dans une telle situation ? – Il reste quand même une question ouverte de savoir si, dans son époque où des hommes chrétiens étaient déjà probablement mieux à la disposition des filles chrétiennes pour le mariage, Épiphane, dans une situation de crise (c'est-à-dire où plusieurs chrétiennes de la communauté se seraient mariées avec des incroyants) n'aurait pas réagi contre ces mariages. On ne sait pas.

Cependant, une chose semble sûre à la base de ce texte aussi : et c'est que notre évêque de Chypre ne peut pas être inséré au groupe des théologiens chrétiens de l'antiquité qui, avec leurs écrits contenant « les premières interdictions explicites avec une argumentation univoque »,⁶⁹⁸ préparaient la voie vers une intolérance absolue des mariages mixtes des temps plus récents.⁶⁹⁹

πραγματεία, πάντα συνάγουσα εἰς τὴν βασιλικὴν διάταξιν, καὶ πορφύραν μὲν ἀπὸ θαλάσσης καὶ ἔριον ἀπὸ προβάτου καὶ λίνον ἐκ γῆς καὶ βύσσον καὶ σπρικὸν καὶ δέρματα ἡρυθροδανωμένα καὶ λίθον τίμιον, τὸν σμάραγδον τὸν μαργαρίτην τὸν ἀχάτην, τοῖς μὲν χρώμασι διαλλάττοντας λίθους, τῇ δὲ τιμῇ ὁμοτίμους ὄντας, ἀλλὰ καὶ χρυσὸν καὶ ἄργυρον καὶ ξύλα ἄσηπτα καὶ χαλκὸν καὶ σίδηρον, ἀλλὰ καὶ τρίχας αἰγείας μὴ ἀποβαλλομένη. καὶ αὕτη μὲν ἦν τότε ἡ σκηνή, νῦν δὲ ἀντὶ τῆς σκηνῆς ὁ οἶκος ἡδραιωμένος ἐν θεῷ, θεμελιούμενος δὲ ἐν δυνάμει *. καὶ παυσάσθω πᾶσα αἵρεσις κατὰ τῆς ἀληθείας ἐπεγυρομένη, μᾶλλον δὲ ἑαυτὴν ἀπὸ ἀληθείας διώκουσα.

Καὶ ἕως ὧδε ταῦτα ἐχέτω. τὴν γὰρ τὴν ἐχιδνὰν, δίκην ἀκοντίου τοῦ καλουμένου ἢ τύφλωπος ἢ μυάγου, ξύλῳ τῷ σταυροῦ πεπαικότες καὶ καταλείψαντες, ἰδὼν μὲν οὐ τοσοῦτον ἔχοντα τὰ ἐρπετώδη ταῦτα, πλὴν καὶ τῷ δρόμῳ καὶ τῷ γαυριάματι καὶ τῇ ἀκοντιάσει διὰ τὴν αὐτῶν ἐπεντριβὴν τούτοις καλῶς ἀπεικασθέντα, περιφρονήσαντες τῶν αὐτῶν ἐπὶ τὰς ἐξῆς ἴωμεν, ὧ ἀγαπητοί.

⁶⁹⁷ Sur cette méthode d'utilisation des textes bibliques cf. A. POURKIER, *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, p. 398.

⁶⁹⁸ Cf. p. ex. G. DE BONFILS, *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*, p. 428.

⁶⁹⁹ Pour ce motif, il me paraît inutile d'énumérer les points de vue examinés au cours de cette recherche, en répétant l'affirmation : « donné que notre évêque n'avait pas l'intention de se prononcer sur le problème des mariages mixtes de son époque, mais ne faisait que commenter un passage de l'épître de Paul, à part cette constatation, il n'est possible de déduire de son texte rien d'intéressant pour nos recherches. »

3.14. Jean Chrysostome.

Chrysostome ne consacre aucune œuvre complète sur le thème des mariages mixtes : signe qu'il ne s'intéressait pas beaucoup au problème. Tout ce qu'il en dit, se trouve dans des homélies commentant les épîtres de Paul aux Corinthiens, où, en arrivant à 7,12-16 et 7,39, il ne peut pas éviter de toucher à notre thème, la Génèse, où, tout en partant d'un thème général de l'amour de Dieu envers les hommes, il arrive à parler de notre problème aussi, et il en parle, enfin, dans la première homélie au deuxième épître de Paul à Timothée où le point de départ est la famille de Timothée, né d'une mère juive et d'un père païen.

Le problème avec ces homélies est qu'elles ne sont pas toutes datables avec une sûreté absolue. Alors que, sur celle faite à la Génèse, on conclut à l'an 388, pour le cas des autres qui nous intéressent, on ne peut rien dire de sûr, à l'exception du lieu : Antioche,⁷⁰⁰ qui nous permet de poser les œuvres en question entre 386 et 397.⁷⁰¹ Cette datation est trop large pour nous intéressés exclusivement à la période d'avant l'an 388 inclus : il se peut que toutes les homélies se datent d'après notre loi CTh 3,7,2 et ainsi elles déborderaient notre champ d'investigation, mais donné que, d'une part, elles peuvent être dites aussi avant notre date, et de l'autre, que, sans elles, on ne peut pas donner une image complète de la mentalité de Jean dans la question, on va examiner ces homélies également.

3.14.1. *Homiliae in Epistulam primam ad Corinthios.*

Dans le commentaire à la première épître de Paul aux Corinthiens, en arrivant au passage 7,12, le prédicateur d'Antioche pose la question de savoir pourquoi Paul est plus indulgent envers les époux incroyants qu'envers les adultères, en tant qu'il permet au mari d'une femme adultère de la répudier, même si la femme voulait rester avec alors que, si la femme est incroyante et veut rester avec le mari, il commande au mari de ne pas la quitter. Il laisse plus de liberté au mari au cas où l'offense est commis contre le mari même : il a le droit de répudier la femme, alors que si l'offense est contre Dieu, le mari n'a à faire rien de punitif : Dieu pardonne au conjoint incroyant.⁷⁰²

Il y a quand même une contradiction : l'adultère est un péché moins grave que l'incroyance. Pourquoi alors la peine de celui-là est plus grave que dans ce cas-ci ? – Le motif est donc que c'est l'habitude de Dieu : c'est ce qu'il faisait à l'homme qui lui devait

⁷⁰⁰ Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, vol. 2, (trad. it.) p. 437, 448, 453.

⁷⁰¹ Cf. *Ibidem* p. 428.

⁷⁰² *Homiliae in Epistulam primam ad Corinthios* 19,2 (PG 61,154) : Τοῖς δε λοιποῖς ἐγὼ λέγω, οὐχ ὁ Κύριος· εἴ τις ἀδελφὸς γυναῖκα ἔχει ἄπιστον, καὶ αὐτὴ συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ, μὴ ἀφίετω αὐτήν. Καὶ γυνὴ εἴ τις ἔχει ἄνδρα ἄπιστον, καὶ αὐτὸς συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτῆς, μὴ ἀφίετω αὐτόν. Ὡσπερ γὰρ περὶ τοῦ χωρίζεσθαι πόρνων διαλεγόμενος, τῇ ἐπιδιορθώσει τὸ πρᾶγμα πεποίηκεν εὐκόλον εἰπὼν, Καὶ οὐ πάντως τοῖς πόρνοις τοῦ κόσμου τούτου· οὕτω δε καὶ ἐνταῦθα πολλῆς προενόησεν εὐκολίας, εἰπὼν· Ἐὰν τις ἢ γυνὴ ἄνδρα, ἢ ἄνθρωπος γυναῖκα ἔχῃ ἄπιστον, μὴ ἀφίετω αὐτήν. Τί λέγεις; ἂν μὲν ἄπιστος, μενέτω μετὰ τῆς γυναικὸς· ἂν δε πόρνος, μηκέτι;

beaucoup d'argent quand il remit sa dette – quand il le punissait, c'était parce que cet homme ne l'imitait pas en remettant une somme moindre à son devant.⁷⁰³ Pour que donc le conjoint chrétien n'ait pas peur de copuler avec son époux incroyant pour éviter l'impureté, Dieu dit que le conjoint incroyant se sanctifie dans l'autre.⁷⁰⁴ Et s'il est vrai, d'une part, que les époux (croyant-incroyant / mari-femme adultère) seront un seul corps, et le mari reçoit l'impureté de la femme adultère, au cas du mariage mixte, cette impureté est vaincue par la pureté du croyant.⁷⁰⁵ Mais à quoi est due ici la sanctification et là l'impureté ? – Parce que, ici, il est l'espoir de la conversion de l'incroyant par le mariage, là, en revanche, le mariage est déjà dissolu.⁷⁰⁶ L'essentiel de la différence est dans la nature de l'impureté et des relations. Dans le d'un couple mixte, les relations sont sexuelles, mais l'impureté est spirituelle : par conséquent, le croyant ne devient pas impur. Avec une femme adultère, en revanche, les relations et l'impureté sont également sexuelles.⁷⁰⁷ Dieu, quand même, ne

⁷⁰³ *Homiliae in Epistulam primam ad Corinthios* 19,2 (PG 61,154) : καίτοι γε ἔλαττον ἡ πορνεία τῆς ἀπιστίας. Ἐλαττον μὲν ἡ πορνεία, ἀλλ' ὁ Θεὸς τῶν σῶν φείδεται σφόδρα. Τοῦτο καὶ ἐν τῇ θυσίᾳ ποιεῖ λέγων· Ἄφες τὴν θυσίαν, καὶ καταλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου· τοῦτο καὶ ἐπὶ τοῦ τὰ μύρια τάλαντα ὀφείλοντος. Καὶ γὰρ ἐκεῖνον μύρια μὲν τάλαντα χρεωστοῦντα αὐτῷ οὐκ ἐκόλασεν, ἑκατὸν δὲ δηνάρια τὸν σύνδουλον ἀπαιτήσαντα ἐτιμωρήσατο.

⁷⁰⁴ *Homiliae in Epistulam primam ad Corinthios* 19,2 (PG 61,154) : Εἴτα, ἵνα μὴ φοβῆται ἡ γυνή, ὡς ἀκάθαρτος γινομένη διὰ τὴν μίξιν, φησὶν· Ἠγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγίασται ἡ γυνή ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀνδρί.

⁷⁰⁵ *Homiliae in Epistulam primam ad Corinthios* 19,2 (PG 61,154) : Καίτοι εἰ ὁ τῇ πόρνῃ κολλώμενος, ἐν σῶμά ἐστιν, εὐδελον ὅτι καὶ ὁ τῇ εἰδωλολάτρῃ κολλωμένη, ἐν σῶμά ἐστιν· ἐν μὲν σῶμά ἐστιν, ἀλλ' οὐ γίνεται ἀκάθαρτος, ἀλλὰ νικᾷ ἡ καθαρότης τῆς γυναικὸς τὴν ἀκαθαρσίαν τοῦ ἀνδρὸς, καὶ νικᾷ ἡ καθαρότης τοῦ πιστοῦ ἀνδρὸς πάλιν τὸ ἀκάθαρτον τῆς ἀπίστου γυναικὸς.

⁷⁰⁶ *Homiliae in Epistulam primam ad Corinthios* 19,3 (PG 61,154) : Πῶς οὖν ἐνταῦθα μὲν νενίκηται τὸ ἀκάθαρτον, διὸ καὶ ἐπιτέτραπται ἡ συνουσία· ἐπὶ δὲ τῆς πορνευομένης γυναικὸς οὐ κατηγορεῖται ἐκβάλλον αὐτὴν ὁ ἀνὴρ· Ὅτι ἐνταῦθα μὲν ἐλπίς σώζεσθαι τὸ ἀπολωλὸς μέρος διὰ τοῦ γάμου, ἐκεῖ δὲ ὁ γάμος ἤδη διαλέλγεται· κἀκεῖ μὲν ἀμφοτέροι διαφθείρονται, ἐνταῦθα δὲ θατέρου τὸ ἔγκλημα. Sur la dissolution du mariage par l'adultère de l'un des conjoints cf. G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, pp. 255–256, n. 108 ; H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, pp. 177–204 ; cf. C. SCAGLIONI, *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*, pp. 283–295.

⁷⁰⁷ *Homiliae in Epistulam primam ad Corinthios* 19,3 (PG 61,154) : Οἷόν τι λέγω· Ἔστιν ἡ πορνευθεῖσα καθάπαξ, μιαιρά. Εἰ τοίνυν ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἐν σῶμά ἐστι, καὶ αὐτὸς γίνεται μιαιρὸς πορνεύουσι μινγνόμενος, διὰ τοῦτο ἀφίπταται ἡ καθαρότης ἅπασα. Ἐνταῦθα δὲ οὐχ οὕτως· ἀλλὰ πῶς· Ἔστιν ἀκάθαρτος ἡ εἰδωλολάτρης, ἀλλ' ἡ γυνὴ οὐκ ἐστιν ἀκάθαρτος. Εἰ μὲν γὰρ ἐκοινωνεῖ αὐτῷ κατὰ τοῦτο, καθὼς ἀκάθαρτος ἦν, λέγω δὲ κατὰ τὴν ἀσέβειαν, ἔμελλε καὶ αὕτη ἀκάθαρτος γίνεσθαι· νυνὶ δὲ ἐτέρως μὲν ἔστιν ἀκάθαρτος ὁ εἰδωλολάτρης, ἐν ἐτέρῳ δὲ αὐτῷ πράγματι κοινωνεῖ ἡ γυνή, ἐν ᾧ οὐκ ἐστιν ἀκάθαρτος. Γάμος γάρ ἐστι καὶ μίξις σωμάτων, καθὼς ἡ κοινωνία. Πάλιν τοῦτον μὲν ἐλπίς ἀνακληθῆναι ὑπὸ τῆς γυναικὸς, ὥκειώται γὰρ αὕτη· ἐκεῖνον δὲ οὐ σφόδρα εὐκόλον. Πῶς γὰρ ἡ τὸν ἔμπροσθεν ἀτιμάσασα χρόνον, καὶ γενομένη ἐτέρου, καὶ τοῦ γάμου τὰ δίκαια ἀφανίσασα, ἀνακαλέσασθαι δυνήσεται τὸν ἡδικομένον, πρὸς τούτοις καὶ τὸν μένοντα ὡς ξένον; Πάλιν ἐκεῖ μὲν μετὰ τὴν πορνείαν ὁ ἀνὴρ οὐκ ἐστιν ἀνήρ· ἐνταῦθα δὲ, κὰν εἰδωλολάτρης ἡ γυνή, τοῦ ἀνδρὸς τὸ δίκαιον οὐκ ἀπόλλυται. Sur la problématique de » una sola caro » cf. K. TSOUROU,

force pas le croyant à rester avec l'incroyant si celui-ci ne le veut plus : il ne donne qu'une possibilité pour le cas inverse. Mais si celui-ci veut, alors ils peuvent rester comme ils sont parce que la religion ne sera offensée et parce qu'il y a de l'espoir⁷⁰⁸. La permission ne vaut, en effet, que pour ceux qui, déjà mariés, se convertissent : parce que l'apôtre ne parlait pas de ceux qui voulaient épouser un incroyant, donné la sanctification inhérente à de tels mariages⁷⁰⁹. Son motif de dire cela est de rassurer la femme et d'offrir au mari une possibilité à la conversion : l'impureté, en effet, ne touche pas le corps, mais l'âme, sinon les enfants nés d'un mariage mixte seraient impurs.⁷¹⁰ Mais si l'incroyant veut divorcer ou s'il force le croyant à participer aux actes de la religion païenne, il donne, par cela, le droit du divorce légitime.⁷¹¹ Si, par contre, il veut rester avec, la femme doit rester dans le mariage : que tous restent dans l'état dans lequel ils ont reçu l'invitation de Dieu – esclave, circoncis ou ayant un époux incroyant : il est égal – reste comme tu a été invité!⁷¹²

La dottrina del matrimonio in Giovanni Crisostomo, p. 9 ; C. SCAGLIONI, *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*, pp. 295–315.

⁷⁰⁸ *Homiliae in Epistulam primam ad Corinthios* 19,3 (PG 61,154) : Οὐχ ἀπλῶς δε συνοικίξει τῷ ἀπίστῳ, ἀλλὰ τῷ βουλομένῳ· διὸ εἶπε· Καὶ αὐτὸς συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτῆς. Ποῖον γάρ, εἰπέ μοι, βλάβος, ὅταν καὶ τὰ τῆς εὐσεβείας ἀκέραια διαμῆνῃ, καὶ ἐλπίδες ὡς χρησταὶ περὶ τοῦ ἀπίστου, μένειν τοὺς ἤδη ζευχθέντας, καὶ μὴ περιττῶν πολέμων ὑποθέσεις εἰσάγειν;

⁷⁰⁹ *Homiliae in Epistulam primam ad Corinthios* 19,3 (PG 61,154) : οὐδε γὰρ περὶ τῶν μηδέπω συνελθόντων διαλέγεται νῦν, ἀλλὰ περὶ τῶν ἤδη συνελθόντων. Οὐ γὰρ εἶπεν, εἴ τις βούλεται λαβεῖν ἄπιστον, ἀλλ', εἴ τις ἔχει ἄπιστον· οἷον εἴ τις μετὰ τὸ γαμῆσαι ἢ γαμηθῆναι ἐδέξατο τὸν λόγον τῆς εὐσεβείας, εἴτα θάτερον μέρος ἐναπέμεινε τῇ ἀπιστίᾳ, καὶ στέργει τὸ συνοικεῖν, μὴ διαρρήγνυσθαι· Ὑγιασται γὰρ, φησὶν, ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί. Τοσαύτη ἡ περιουσία τῆς σῆς καθαρότητος.

⁷¹⁰ *Homiliae in Epistulam primam ad Corinthios* 19,3 (PG 61,154) : Τί οὖν; ἅγιός ἐστιν ὁ Ἕλλην; Οὐδαμῶς· οὐ γὰρ εἶπεν, Ἄγιός ἐστιν, ἀλλ', Ὑγιασται ἐν τῇ γυναικί. Τοῦτο δε εἶπεν, οὐχ ἵνα δείξῃ ἐκεῖνον ἅγιον, ἀλλ' ἵνα ἐκ περιουσίας τὸν φόβον ἐξέλῃ τῆς γυναικὸς, κἀκεῖνον εἰς ἐπιθυμίαν ἀγάγῃ τῆς ἀληθείας. Οὐ γὰρ τῶν σωμάτων τὸ ἀκάθαρτον, ὧν ἐστιν ἡ κοινωνία, ἀλλὰ τῆς προαιρέσεως καὶ τῶν λογισμῶν. Εἴτα καὶ ἀπόδειξις· εἰ γὰρ ἀκάθαρτος μένουσα γεννᾷς, τὸ δε παιδίον οὐκ ἀπὸ σοῦ μόνης, ἀκάθαρτον ἄρα τὸ παιδίον, ἢ ἐξ ἡμισείας καθαρὸν· νυνὶ δε οὐκ ἔστιν ἀκάθαρτον. Διὸ καὶ ἐπήγαγεν, Ἐπεὶ τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστι· νυνὶ δε ἅγια ἐστὶ· τουτέστιν, οὐκ ἀκάθαρτα. Αὐτὸς δε ἅγια ἐκάλεσε, τῇ περιουσίᾳ τῆς λέξεως πάλιν ἐκβάλλων τῆς τοιαύτης ὑποψίας τὸ δέος.

⁷¹¹ *Homiliae in Epistulam primam ad Corinthios* 19,3 (PG 61,154) : Εἰ δε ὁ ἄπιστος χωρίζεται, χωρίζεσθω. Ἐνταῦθα γὰρ οὐκέτι πορνεία τὸ πρᾶγμά ἐστι. Τί δέ ἐστιν, εἰ δε ὁ ἄπιστος χωρίζεται; Οἷον εἰ κελεύει σοι θῦναι καὶ κοινωνεῖν αὐτῷ τῆς ἀσεβείας διὰ τὸν γάμον, ἢ ἀναχωρεῖν, βέλτιον διασπασθῆναι τὸν γάμον, καὶ μὴ τὴν εὐσέβειαν. Διὸ ἐπήγαγεν· Οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφός, ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιούτοις. Εἰ καθ' ἐκάστην ἡμέραν πυκτεύοι καὶ πολέμους παρέχοι διὰ τοῦτο, φησὶ, βέλτιον ἀπαλλαγῆναι. Τοῦτο γὰρ αἰνίττεται, λέγων· Ἐν δε εἰρήνῃ κέκληκεν ἡμᾶς ὁ Θεός. Ἐκεῖνος γὰρ λοιπὸν τὴν αἰτίαν παρέσχεν, ὥσπερ καὶ ὁ πορνεύσας.

⁷¹² *Homiliae in Epistulam primam ad Corinthios* 19,3 (PG 61,154) : Τί γὰρ οἶδας, γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις; Πρὸς τὸ, Μὴ ἀφιέτω αὐτὸν, τοῦτο πάλιν. Εἰ γὰρ μὴ στασιάζει, μένε, φησὶν· ἔχει γὰρ καὶ κέρδος· μένε, καὶ παραίνει καὶ συμβούλευε καὶ πείθε· οὐδεὶς γὰρ οὕτω διδάσκαλος ἰσχύσαι δυνήσεται, ὥς γυνή. Καὶ οὔτε ἀνάγκην ἐπιτίθησιν αὐτῇ καὶ πάντως

Dans la même homélie sur le premier épître aux Corinthiens, juste à la fin, notre prédicateur arrive au point où il s'agit du second mariage, par rapport auquel il est écrit : « seulement dans le Seigneur! ». Après avoir cité le texte, il pose la question : qu'est-ce que ce « seulement dans le Seigneur! » signifie ? – Il répond tout de suite : « avec de la sagesse, avec de la convenance ». ⁷¹³ Et il continue disant : « il y en a besoin partout, il faut la chercher, parce que, sans cela, on ne peut pas voir le Dieu. ⁷¹⁴ Ce lieu, à part qu'il est superflu et qu'il ne fait que se répéter, c'est pourquoi il ne faut pas s'en occuper, peut et doit être l'essentiel de notre conduite pour arriver une fois au royaume des cieux. ⁷¹⁵

Dans ce passage dont beaucoup d'autres auteurs se servent pour démontrer l'interdiction biblique des mariages mixtes, notre évêque d'Antioche suit une autre méthode : il en déduit un concept beaucoup plus important pour lui : celui de la continence. On pourrait en conclure que Chrysostome n'est pas contre les mariages mixtes. On pourrait, peut-être, mais on n'aurait pas raison : avouons, en effet, que le prédicateur n'a plus besoin

ἀπαιτεῖ παρ' αὐτῆς τὸ πρᾶγμα, ἵνα μὴ πάλιν φορτικότερον ἐργάσῃται, οὔτε ἀπογινώσκειν κελεύει, ἀλλ' ἀφίησιν αὐτὸ τῇ τοῦ μέλλοντος ἀδηλίᾳ μετέωρον, λέγων· Τί γὰρ οἶδας, γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις; καὶ τί οἶδας, ἄνερ, εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις; καὶ πάλιν· Εἰ μὴ ἐκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ Θεός, ἕκαστον ὡς ἐκλήκεν ὁ Κύριος, οὕτω περιπατεῖτω. Περιτετμημένος τις ἐκλήθη; μὴ ἐπισπάσθω. Ἐν ἀκροβυστίᾳ τις ἐκλήθη; μὴ περιτεμνέσθω. Ἡ περιτομὴ οὐδὲν ἐστὶ· καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδὲν ἐστίν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν Θεοῦ. Ἐκαστος ἐν τῇ κλήσει ἢ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω. Δοῦλος ἐκλήθη; μὴ σοι μελέτω. Ταῦτα εἰς τὴν πίστιν οὐδὲν συντελεῖ, φησί· μὴ τοίνυν φιλονεῖκει μηδε θορυβοῦ· ἡ γὰρ πίστις πάντα ἐξέβαλε ταῦτα. Ἐκαστος ἐν τῇ κλήσει ἢ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω. Γυναῖκα ἔχων ἄπιστον ἐκλήθη; μένε ἔχων· μὴ διὰ τὴν πίστιν ἐκβάλῃς τὴν γυναῖκα. Δοῦλος ὢν ἐκλήθη; μὴ σοι μελέτω· μένε δουλεύων. Ἀκρόβυστος ὢν ἐκλήθη; μένε ἀκρόβυστος. Ἐμπερίτομος ὢν ἐπίστευσας; μένε ἐμπερίτομος. Τοῦτο γὰρ ἐστίν, Ἐκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ Θεός. Ταῦτα γὰρ οὐκ ἔστι κωλύματα εἰς εὐσέβειαν. Σὺ δοῦλος ὢν ἐκλήθη, ἄλλος γυναῖκα ἔχων ἄπιστον, ἄλλος περιτετμημένος.

⁷¹³ *Homiliae in Epistulam primam ad Corinthios* 19,6 (PG 61,160) : ...ἐπεὶ καὶ δεύτερον συγχωρεῖ γάμον, μόνον Ἐν Κυρίῳ λέγων. Τί δέ ἐστιν, Ἐν Κυρίῳ; Μετὰ σωφροσύνης, μετὰ κοσμιότητος. Cf. *De libello repudii* 3 au même sens : Ἐλευθέρᾳ ἐστὶν ᾧ θέλει γαμηθῆναι, μόνον ἐν Κυρίῳ, τουτέστι, μετὰ σωφροσύνης, μετὰ σεμνότητος.

⁷¹⁴ *Homiliae in Epistulam primam ad Corinthios* 19,6 (PG 61,160) : Ταύτης γὰρ πανταχοῦ χρεῖα, καὶ δεῖ ταύτην διώκειν· ἄλλως γὰρ οὐκ ἔστιν ἰδεῖν τὸν Θεόν.

⁷¹⁵ *Homiliae in Epistulam primam ad Corinthios* 19,6 (PG 61,160) : Εἰ δε παρεδράμομεν τὰ περὶ τῆς παρθενίας, μηδεὶς ἡμῶν ὁκνον καταγινωσκέτω. Καὶ γὰρ ὁλόκληρον ἡμῖν βιβλίον εἰς τοῦτο σύγκειται τὸ χωρίον, καὶ μετὰ ἀκριβείας τῆς ἡμῖν ἐγγωρούσης ἐκεῖ πᾶσιν ἐπεξελθόντες, περιτολογίαν εἶναι ἐνομίσασμεν καὶ ἐνταῦθα πάλιν αὐτὰ ἐνθεῖναι. Διόπερ ἐκεῖ παραπέψαντες ὑπὲρ τούτων τὸν ἀκροατὴν, ἐνταῦθα ἐκεῖνο ἐροῦμεν, ὅτι τὴν ἐγκράτειαν δεῖ διώκειν. Εἰρήνην γὰρ, φησί, διώκετε, καὶ τὸν ἀγιασμὸν, οὗ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν Κύριον. Ἰν' οὖν ἰδεῖν αὐτὸν καταξιωθῶμεν, κἂν ἐν παρθενίᾳ ὦμεν, κἂν ἐν πρώτῳ γάμῳ, κἂν ἐν δευτέρῳ, ταύτην μεταδιώκωμεν, ἵνα τύχωμεν τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μεθ' οὗ τῷ Πατρὶ ἅμα τῷ ἁγίῳ Πνεύματι δόξα, κράτος, τιμὴ, νῦν καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

de soutenir avec ce passage aussi son interdiction après que, dans la première part de l'homélie, il l'avait déjà fait.⁷¹⁶

3.14.2. *Homiliae in Genesim.*

Dans la 26^e homélie à la Génèse, on voit, comme démontré plus haut, que le thème fondamental de notre auteur est ici tout autre : il parle sur le passage biblique de la sortie de l'arche par Noé, et tout de suite il commence par une notion qui déterminera toute l'homélie : c'est « l'amitié de Dieu vers l'humanité » et « le débordement de sa bonté ».⁷¹⁷ C'est, en effet, de cet amour des hommes que part la punition effectuée par le déluge : Dieu ne punit pas par passion, mais par bienveillance et par pédagogie (c'était le motif de l'expulsion d'Adam du paradis ou de la punition de Caïn : Dieu ne punit pas Caïn quand celui-ci péchait contre lui, mais seulement quand son frère fut agressé) : la conséquence morale tirable du passage est que l'on ne doit pas réagir au cas d'une iniquité si elle est faite contre nous-mêmes, mais on doit rendre justice si c'est Dieu ou notre prochain qui est offensé.⁷¹⁸ Que c'est l'habitude de Dieu avec les péchés, sur cela, on écoute Paul dans la première épître aux Corinthiens (7,12–) où il parle du cas où un chrétien a un conjoint non-chrétien, et l'apôtre commande de rester dans ce mariage :⁷¹⁹ Chrysostome voit dans ce fait une grande permission de Paul faite aux païens : même s'ils ne le croient pas, il leur est permis de rester avec leur conjoints chrétiens.⁷²⁰ Nous, on doit se conduire de la même façon : Dieu pardonne aux époux incroyants quand il n'ordonne pas de les répudier (ici,

⁷¹⁶ Cf. plus haut.

⁷¹⁷ *Homiliae in Genesim* 26,2 (PG 53,231) : Μεγάλη καὶ ἄφατος ἐν τοῖς πρόσφατον ἀναγνωσθεῖσι δέικνυται ἡ τοῦ Θεοῦ φιλάνθρωπία, καὶ τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ ἡ ὑπερβολή...

⁷¹⁸ *Homiliae in Genesim* 26,2 (PG 53,231) : Ὅρᾳς πῶς, ἡνίκα μὲν εἰς αὐτὸν ἤμαρτε, καὶ ἁμαρτίαν οὐ τὴν τυχοῦσαν, ἀπεπέμψατο· ὅτε δε κατὰ τοῦ ἀδελφοῦ τὴν δεξιὰν ὥπλισε, τότε καὶ τὴν ἐπιτίμησιν καὶ τὴν κατάραν ἐδέξατο. Οὕτω νῦν καὶ ἡμεῖς ποιῶμεν, καὶ μιμήμεθα τὸν Δεσπότην τὸν ἡμέτερον· καὶ τὰ μὲν εἰς ἡμᾶς ἁμαρτήματα παραπέμπωμεν, καὶ συγχωρῶμεν τοῖς εἰς ἡμᾶς πλημμελοῦσιν· ὅταν δε εἰς τὸν Θεὸν συντείνῃ, τότε δίκας ἀπαιτῶμεν. Ἄλλ' οὐκ οἶδ' ὅπως ἀπεναντίας ἅπαντα διαπραττόμεθα, καὶ τὰ μὲν εἰς τὸν Θεὸν διαβαίνοντα ἁμαρτήματα οὐδε ὅλως ἐκδικεῖν σπουδάζομεν, ἂν δέ τι τῶν τυχόντων εἰς ἡμᾶς ἁμαρτηθεῖη, τούτου σφοδροὶ γινόμεθα ἔξετασται καὶ κατήγοροι, οὐκ εἰδότες ὅτι ταῦτη καὶ μειζόνως καθ' ἡμῶν μάλλον παροξύνουмен τὸν φιλάνθρωπον Δεσπότην.

⁷¹⁹ *Homiliae in Genesim* 26,2 (PG 53,231) : Ὅτι γὰρ ἔθος τῷ Θεῷ τὰ μὲν εἰς αὐτὸν πολλάκις ἀποπέμπεσθαι, τὰ δε εἰς τοὺς πλησίον γινόμενα ἁμαρτήματα, ταῦτα μετὰ πολλῆς ἐκδικεῖν τῆς σφοδρότητος, ἄκουε τοῦ μὲν μακαρίου Παύλου λέγοντος· Εἴ τις γυναῖκα ἔχει ἄπιστον, καὶ αὐτὴ συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ, μὴ ἀφίετω αὐτήν. Καὶ γυνὴ εἴ τις ἔχει ἄνδρα ἄπιστον, καὶ αὐτὸς συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτῆς, μὴ ἀφίετω αὐτόν.

⁷²⁰ *Homiliae in Genesim* 26,2 (PG 53,231–232) : Εἶδες πόση ἡ συγκατάβασις; Κἂν Ἕλλην ἦ, φησὶ, κἂν ἄπιστος, καταδέχεται δε τὸ συνοικέσιον, μὴ παραιτήσῃ. Καὶ πάλιν· Κἂν ἐθνικὴ τυγχάνῃ ἡ γυνή, κἂν ἄπιστος, βούλεται δε συνοικεῖν, μὴ ἀπώσῃ. Τί γὰρ, φησὶν, οἶδας, ὦ γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις, ἢ τί οἶδας, ἄνερ, εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις; Ὅρα πῶς οὐ κωλύει τὸν ἄπιστοῦντα αὐτῷ ἢ τὴν ἀπιστοῦσαν καταδέχεσθαι εἰς τὸν τοῦ συνοικεσίου νόμον.

l'offense est contre lui-même), alors que, au cas d'un adultère, on doit répudier la femme⁷²¹ (ici, l'offensé est le mari) : Dieu donc ne punit que celui qui a péché contre son « prochain » : dans ce cas-ci la femme adultère.⁷²²

C'est seulement jusqu'ici que dure la part qui nous intéresse : après ce passage, Chrysostome retourne à son thème originel dont les problèmes des mariages n'étaient que des illustrations : comme Dieu, nous aussi, nous devons nous conduire ainsi : pardonner à ceux qui nous ont offensés et rendre justice à ceux qui ont été offensés.⁷²³

En partant et en illustrant donc la bienveillance de Dieu envers les hommes, Chrysostome porte l'exemple des mariages mixtes, devenus tels après la conversion d'une partie. Selon certains chercheurs⁷²⁴ quand même, Chrysostome permet dans ce passage le mariage mixte aux chrétiens : la base de cette thèse serait la phrase suivante (qui commente tout simplement les vers de l'épître) : Ὅρα πῶς οὐ κωλύει τὸν ἀπιστοῦντα αὐτῷ ἢ τὴν ἀπιστοῦσαν καταδέχεσθαι εἰς ἑξ τὸν τοῦ συνοικεσίου νόμον, traduite comme il suit : « Est-ce que tu vois, qu'il (Paul) n'interdit pas que le même homme qui ne croit pas à sa prédication ou la femme qui se conduit ainsi, soit pris par un croyant selon la loi de la cohabitation. » Dans cette phrase, le point de départ est le verbe : καταδέχεσθαι, traduit par le verbe « prendre » ;⁷²⁵ fait qui donne vraiment l'impression qu'il s'agit ici d'un nouveau mariage au sens que, au moment de contracter le mariage, l'un des deux est chrétien alors que l'autre ne l'est pas. Interprété le passage ainsi, nous avons un Chrysostome qui se contredit lui-même parce que, dans le commentaire du passage de

⁷²¹ *Homiliae in Genesim* 26,2 (PG 53,232) : Ἄκουε δε πάλιν αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ λέγοντος τοῖς μαθηταῖς; Λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας, ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι.

⁷²² *Homiliae in Genesim* 26,2 (PG 53,232) : Πολλὴ τῆς φιλανθρωπίας ἡ ὑπερβολή. Κἂν ἄπιστος ᾦ, φησὶν, ἢ ἔθνικη, καταδέχεται δε, κάτεχε· ἂν δε εἰς σε ἁμάρτη. καὶ τῶν συνθηκῶν ἐπιλάβηται, καὶ τὴν ἐτέρων κοινωνίαν προτιμήσῃ, ἐξεστὶ σοι ἐκβαλεῖν καὶ ἀπώσασθαι.

⁷²³ *Homiliae in Genesim* 26,2 (PG 53,232) : Ταῦτα λογιζόμενοι σπουδάζωμεν καὶ ἡμεῖς ἀμείβεσθαι τὸν Δεσπότην τῆς εἰς ἡμᾶς εὐνοίας, καὶ ὥσπερ αὐτὸς τὰ μεν εἰς αὐτὸν ἀποπέμπεσθαι καταδέχεται, τὰ δε ἡμέτερα ἐκδικεῖ καὶ μετὰ πολλῆς τῆς σφοδρότητος, τὸν αὐτὸν δε τρόπον καὶ αὐτοὶ ποιῶμεν· καὶ ὅσα μεν εἰς ἡμᾶς ἁμαρτάνουσιν οἱ πλησίον συγχωρῶμεν, ὅσα δε εἰς τὸν Θεὸν συντείνει, ταῦτα μετὰ πολλῆς τῆς σπουδῆς ἐκδικεῖν σπουδάζωμεν. Τοῦτο γὰρ καὶ ἡμᾶς ὠφελήσει τὰ μέγιστα, καὶ τοὺς τὴν διόρθωσιν δεχομένους οὐ τὰ τυχόντα ὀνίνησι. Τάχα εἰς πολὺ μῆκος ἡμῖν ἐξετάθη σήμερον τὰ προοίμια. Καὶ τί πάθω; Οὐχ ἐκὼν τοῦτο ὑπέμεινα, ἀλλ' ὑπὸ τῆς ἀκολουθίας τοῦ λόγου παρασυρεῖς.

⁷²⁴ Cf. p. ex. J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, pp. 57–58 : « Siehst du, dass er (Paulus) nicht verwehrt, dass derjenige Mann, welcher sich seiner Predigt gegenüber ungläubig, oder die Frau, welche sich so verhält, von einem Gläubigen nach dem Gesetze der Zusammenwohnung aufgenommen werde. »

⁷²⁵ Cf. la traduction allemande de *Der heilige Chrysostomus Homilien über die Genesis oder das erste Buch Moses*, vol. I, p. 355.

l'apôtre, il affirme explicitement que le verset ne se réfère qu'aux mariages déjà contractés où donc un des conjoints se convertit après les noces.⁷²⁶

C'est notre interprétation que le passage soutient aussi dans les phrases directement précédentes à celle en question : «Κἀν Ἑλλήν ἢ, φησὶ, κἀν ἄπιστος, καταδέχεται δε τὸ συνοικέσιον, μὴ παραιτήση. Καὶ πάλιν· Κἀν ἐθνικὴ τυγχάνῃ ἢ γυνή, κἀν ἄπιστος, βούλεται δε συνοικεῖν, μὴ ἀπόσῃ. »

Dans la première, l'expression « καταδέχεται δε τὸ συνοικέσιον » pourrait encore être interprétée au sens d'un nouveau mariage aussi, mais le « παραιτήση » est le verbe utilisé pour le divorce si accompagné avec le γυναικα ou l'ἄνδρα.⁷²⁷ La deuxième phrase, en revanche, nous convainc parfaitement : si la femme païenne ou incroyante veut la convivance, qu'elle ne soit pas répudiée (« μὴ ἀπόσῃ ») – or, ce verbe ne peut pas être utilisé dans le cas d'un nouveau mariage en étant une façon d'exprimer le divorce unilatéral.⁷²⁸

3.14.3. *Homiliae in Epistulam secundam ad Timotheum.*

Cependant, pour être sincère, il faut ajouter qu'il y a une homélie dans laquelle Chrysostome parle positivement des mariages mixtes, ou plus précisément d'un mariage mixte.

En commentant la deuxième épître écrite par Paul à Timothée, juste au début, il parle de la famille de l'adressé qui naquit d'une mère « servant au Christ » et dont la grand-mère était également croyante. Père païen, mère et grand-mère juives à l'origine – cette famille devint chrétienne : « regarde comment la loi [ancienne] a commencé à s'abolir avec l'existence des familles de ce genre! »⁷²⁹

On pourrait déduire de ce lieu la prédilection de Chrysostome envers ce type de mariage.⁷³⁰ C'est vrai, mais il faut être attentif : Chrysostome était, dans les homélies expliquées plus haut toujours contre, alors comment serait-il maintenant pour les mariages mixtes ? – Si donc on examine le lieu plus profondément, on voit que ce que notre

⁷²⁶ Cf. plus haut.

⁷²⁷ Cf. GYÖRKÖSSY – KAPITANFFY – TEGYEY, *Ógörög-magyar nagyszótár* (Dictionnaire ancien grec – hongrois), p. 784.

⁷²⁸ Cf. GYÖRKÖSSY – KAPITANFFY – TEGYEY, *Ógörög-magyar nagyszótár* (Dictionnaire ancien grec – hongrois), p. 142.

⁷²⁹ *Homiliae in epistulam secundam ad Timotheum* 1,2 (PG 62,602) : Εἴτα καὶ ἄλλο ἐγκώμιον, ὅτι οὐκ ἐξ ἐθνῶν, οὐδὲ ἐξ ἀπίστων, ἀλλ' ἄνωθεν ἀπὸ οἰκίας ἦν τῷ Χριστῷ δουλευούσης. Ἦτις ἐνέφησε, φησὶν, ἐν τῇ μάμμῃ σου Λωίδι, καὶ ἐν τῇ μητρὶ σου Εὐνίκῃ. Ἦν γὰρ, φησὶν, υἱὸς γυναικὸς Ἰουδαίας πιστῆς. Πῶς Ἰουδαίας; πῶς πιστῆς; Οὐκ ἐξ ἐθνικῶν. Διὰ δε τὸν πατέρα αὐτοῦ, ὅτι Ἑλλήν ὑπῆρχε, καὶ διὰ τοὺς Ἰουδαίους τοὺς ὄντας ἐν τοῖς τόποις ἐκείνοις, ἔλαβε καὶ περιέτεμεν αὐτόν. Ὅρας πῶς ἤρχετο ὁ νόμος καταλύεσθαι, τῶν ἐπιμιξιῶν τούτων γινομένων;

⁷³⁰ Cf. J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 60.

prédicateur disait n'était pas une éloge, mais plutôt une qualification négative : c'est par ce type de mariage que la loi ancienne a commencé à s'abolir. C'est-à-dire par ces mariages (entendons : par les mariages mixtes), la religion originelle des parties diminue. Il est peut-être légitime de dire que le motif pour lequel ce mariage a plu à Chrysostome était l'affaiblissement de la religion hostile et concurrente. Par conséquent, ce qu'on peut déduire de ce passage est que Chrysostome serait probablement contre un tel mariage où une partie est chrétienne, et l'autre incroyant.

Un motif ultérieur pour son aversion envers les mariages mixtes pourrait être déduit – il est vrai seulement indirectement, parce que, explicitement, il ne le dit pas – à partir de ses homélies contre les judaïsants : son problème est, dans cette œuvre, que les chrétiens participent aux fêtes juives, recourent à la magie des juifs et, en général, ils attestent une vénération peut-être plus grande pour les « choses saintes » de la religion juive que pour les chrétiennes. Chrysostome voit dans cette attitude la trahison de la chrétienté de la part de ces fidèles.⁷³¹ – Or, on peut penser que, dans une famille mixte où la religion des compatriotes s'affaiblit par la seule convivance, la mentalité inhérente à cette couche socio-religieuse avec la prédilection pour les choses des juifs ne ferait qu'affaiblir encore plus la chrétienté originelle de la partie croyante.

En ce qui concerne l'emploi des passages bibliques, on sent que même ce mot est abusif : Chrysostome, dans ces homélies, n'emploie pas l'Écriture pour illustrer son thème, mais on a une démarche inverse. Il commente l'un ou l'autre passage, mais sans s'y servir des autres lieux bibliques. Il veut tout simplement expliquer les phrases de l'Apôtre. Ainsi, il parle du thème des mariages mixtes, parce qu'il arrive à *1 Cor* 7,12–16 ou 7,39. C'est le cas par rapport à la deuxième épître à Timothée aussi, tandis que, dans l'homélie dite sur la Genèse, il porte l'exemple des mariages mixtes seulement pour illustrer l'affirmation du texte sur la bonté du Seigneur.

⁷³¹ Sur toute la problématique de cette œuvre cf. M. SIMON, *La polémique antijuive de saint Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche*, pp. 140–153 ; I. GREGO, *La reazione ai giudeo-cristiani nel IV secolo negli scritti patristici e nei canoni conciliari*, pp. 47–78 ; R. L. WILKEN, *John Chrysostome and the Jews : Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*, passim ; J. CH. MARGOLIN, *Brèves réflexions sur l'antijudaïsme de Jean Chrysostome*, in *Les Pères de l'Église au XVIIe siècle*, pp. 33–52 ; P. W. VAN DER HORST, *Jews and Christians in Antioch at the End of the Fourth Century*, pp. 228–238 ; A. MONACI CASTAGNO, *I giudaizzanti di Antiochia : bilancio e nuove prospettive*, pp. 304–338.

Jean Chrysostome a une image fondamentalement positive sur le mariage, surtout sur ceux contractés entre deux chrétiens :⁷³² sur la validité des mariages mixtes, cependant, il

⁷³² Cf. p. ex. M. MOULARD, *Saint Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, passim ; J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 56 ; G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, pp. 252-262 ; L. DATTRINO, *Il matrimonio nel pensiero di San Giovanni Crisostomo*. Selon sa théologie matrimoniale, Dieu réunit les hommes de nouveau dans le mariage par le moyen de l'amour réciproque (*Homiliae in epistulam ad Ephesinos* 25 : PG 62,142 ; sur ce point cf. encore ŠPIDLIK, *Il matrimonio, sacramento di unità, nel pensiero di Crisostomo*, pp. 221-226 ; K. TSOUROS, *La dottrina del matrimonio in Giovanni Crisostomo*, p. 7.), après avoir brisé l'unité des hommes avec la création de la femme : l'origine et le motif du mariage est l'inobéissance et la mort, son but est l'intégration de l'homme et la continuation du genre humain (*In illud : propter fornicationes autem unusquisque suam uxorem habeat* 3 : PG 51,213 ; cf. encore S. ZINCONE, *Il tema dell'uomo/donna immagine di Dio nei commenti paolini a Giovanni (Diodoro, Crisostomo, Teodoro, Teodoreto)*, pp. 109-113). Comme tel, le mariage est par sa nature étranger au Paradis (cf. *Homiliae ad Genesim* 18,4 : PG 53,153), bien qu'Adam et Eve étaient homme et femme déjà dans le Paradis, ils ne se servaient pas encore de leur qualité de masculin et de féminin, parce qu'il leur manquait le « désir de la fusion » (*De virginitate* 14 : PG 48,543). Mais toute union d'homme et femme n'est pas encore mariage, mais seulement si les deux contractent un mariage selon les lois de Dieu (*Homiliae in epistulam ad Romanos* 23,1 : PG 60,615 ; pour cela cf. encore J. M. SOTO, *El matrimonio « in fieri » en la doctrina de S. Ambrosio y S. Juan Crisóstomo*). En somme, c'est Dieu qui institua le mariage encore dans le Paradis au moment de la création de l'homme, mais cette institution n'entra en vie qu'après la chute de l'homme avec le péché ; cf. K. TSOUROS, *La dottrina del matrimonio in Giovanni Crisostomo*, p. 10. L'homme arrive à la perfection terrain au moment de son union avec la femme dans le mariage : avant, les deux étaient deux moitiés, après ils seront un'unité, image de Dieu, capable à transmettre la vie par leur amour réciproque (*Homiliae in epistulam ad Colossenses* 12,5 : PG 62,387-388). Cette unité est évidente même à partir du mode de la création de la femme : du côté de l'homme (cf. *De Christi divinitate contra Anomaeos* 11 : PG 48,802).

Bien que, selon Chrysostome, il n'y ait aucune joie plus grande sur la terre que d'avoir une femme et des enfants (cf. *Homiliae in Matthaeum* 37,7 : PG 57,428 ; cf. J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 56 ; CL. MAZZUCCO, *Matrimonio e verginità nei padri tra IV e V secolo : prospettive femminili*, pp. 120-133) et il n'y ait aucune consolation plus grande au moment de la mort que d'avoir laissé des enfants (cf. *Homiliae in Matthaeum* 48,3 : PG 58,489 ; cf. J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 56), cependant, le but principal du mariage n'est plus, comme chez la plupart des pères de l'Église précédents (cf. p. ex. SAINT METHODIUS, *Convivium decem virginum* 2,2 : PG 18,56-57 ; JUSTIN, *Apologia pro Christianis* 29 : PG 6,374 ; ATHENAGORAS, *Legatio pro Christianis* 33 : PG 6,966 ; CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Paedagogus* 2,10 : PG 8,374 ; 8,504-505 ; BASIL LE GRAND, *De virginitate* 38 : PG 30,746 ; AMBROSIUS, *Expositio in Lucam* 1,45 : PL 15,1632), l'engendrement des enfants (ce sera son but second), mais de retenir les gens du libertinage sexuel (cf. *In illud : propter fornicationes autem unusquisque suam uxorem habeat* 3 : PG 51,212 ; cf. J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 56. Sur la motivation similaire d'Epiphanius cf. plus haut). Pour la création des hommes, Dieu n'aurait pas besoin des mariages : il aurait pu trouver une autre méthode aussi d'augmenter le nombre des gens comme le fit au cas de la création des anges (*Homiliae in Genesim* 21 et 28 : PG 53,

ne dit rien. Tout ce que l'on peut citer à propos, est qu'il déclare : les mariages mixtes contractés entre un chrétien et un païen ne sont pas permis par l'apôtre, sa permission parle d'un autre cas. Si ces mariages donc étaient vraiment invalides du point de vue de n'importe quel droit, on peut être sûr qu'il n'omettrait pas de l'accentuer.⁷³³ Un autre motif de son silence sur les conséquences pratiques d'un tel mariage est le caractère plutôt théorique de ses commentaires.⁷³⁴ C'est ce qui peut être dit sur nos autres points de vue aussi : il ne précise ni les sexes défendus ni les groupes avec qui il serait interdit de contracter un tel mariage, il n'identifie pas ces mariages à quelque méfait que ce soit, il n'argumente pas contre, et enfin, il ne parle pas de la sanction éventuelle de la cérémonie ecclésiastique non plus.

Quant au problème de l'influence pratiquée sur lui par les auteurs précédents, Origène ne peut pas être pris en compte car il interprète le passage de l'Apôtre dans un sens positif (comme qui permet ces mariages), et c'est le cas d'Ambroise aussi. Tertullien, Cyprien et Zénon sont trop pratiques pour trouver parmi eux un modèle de notre auteur, pour ne pas parler de l'impossibilité d'accès à ces oeuvres pour l'évêque d'Antioche. En ce qui concerne le mode de son exégèse, il est encore le plus proche d'Ambrosiaster, mais une influence ne peut pas être réellement envisagée entre eux : pour ne pas parler des difficultés de la communication, on devrait prendre en compte l'interprétation dans un autre sens de *1 Cor 7,39* : avec lequel, ajoutons, il reste seul⁷³⁵ dans toute la littérature patristique. Et enfin, les conciles sont également trop pratiques pour lui : même s'il se peut qu'il connaissait les

178 ; 53,352) : de plus, remplie la terre de gens, le second but du mariage ne vaut plus : il ne reste que le premier : celui de retenir les désires corporeux (*De virginitate* 19 : PG 48,547).

Le mariage, institution divine, *ne peut pas être dissous* : si Dieu avait voulu le divorce, il aurait créé deux femmes pour Adam (*De libello repudii* 2 : PG 51,220). Unique motif du divorce est l'adultère du conjoint (Avec une évolution de sa pensée au sens de laquelle il ne permet encore dans ses premières oeuvres le divorce pour aucun motif, plus tard, il porte l'adultère comme l'unique motif ; pour cela cf. K. TSOUROS, *La dottrina del matrimonio in Giovanni Crisostomo*, pp. 26–27) (n'importe quel d'entre les deux – de la femme ou du mari : sur ce point, Chrysostome représente une vue égalitaire de l'adultère (pour tout cela cf. H. CROUZEL – L. ODROBINA, *Adulterio*) : par cela, en effet, le mariage cesse d'exister (*Homiliae in Epistulam primam ad Corinthios* 19,2–3 : PG 61,154) – mais, dans ce cas non plus, il semble qu'il n'est pas permis, selon Chrysostome, d'épouser un autre (*De libello repudii* 1 : PG 51,218–219 ; cf. encore K. TSOUROS, *La dottrina del matrimonio in Giovanni Crisostomo*, p. 28). Cela tant plus que le mariage est l'image de l'union de Christ avec l'Église : un « mystère de l'amour » (*Homiliae in epistulam ad Efesinos* 20,4 : PG 42,140). Pour démontrer la sainteté du mariage, Chrysostome se réfère à la présence du Christ aux cérémonies des noces par l'Esprit saint, par les prêtres et par les pauvres présents, invités de la rue (*Quales ducendae sint uxores* 3 : PG 51,210).

⁷³³ Sur la « chrétienté » des mariages contractés entre deux chrétiens au temps de Chrysostome cf. NATALI, *Mariage chrétien à Antioche au IV^e siècle*, pp. 110–116.

⁷³⁴ Cf. E. CLARK, *Theory and Practice in Late Ancient Asceticism : Jerome, Chrysostome and Augustine*, pp. 25–46.

⁷³⁵ Épiphane l'explique dans le même sens, mais référé exclusivement au second mariage ; cf. ÉPIPHANIOS, *Panarion* 59,6,3–7, ainsi que A. POURKIER, *L'hérésologie chez Épiphane de Salamine*, pp. 403–405.

décrets de Laodicée, cela ne peut pas être démontré pour les mariages mixtes, tant ceux-ci sont d'ordre juridique, alors que son impostation est beaucoup plus théorique.

3.15. Jérôme.

Dans les oeuvres de Jérôme, il y a peu de passages dans lesquels notre thème est traité ;⁷³⁶ et même s'il en parle, il le mentionne seulement accessoirement, c'est-à-dire il ne consacre aucune oeuvre entière au problème,⁷³⁷ mais un chapitre entier non plus :⁷³⁸ dans le cas de notre auteur, on n'a que des observations secondaires, c'est-à-dire quand le moine de Bethléem est en train de parler sur un thème, et en ayant la possibilité de s'arrêter sur le problème des mariages mixte, il en fait un *excursus*. Nous avons donc les *Commentarii in IV epistulas Paulinas* (386), l'*Adversus Iovinianum* (393), l'*Epistula 107 (Ad Laetam de institutione filiae)* (400–403), les *Commentarii in Isaiam* (407–408) et enfin l'*Epistula 123 (Ad Geruchiam de monogamia)* (409).

Vu, en revanche, d'une part, les dates de genèse de ces écrits, et de l'autre, le but de cette recherche sur les motifs possibles de la loi publiée en 388, il pourrait sembler suffisant de mettre sous une analyse seulement la première oeuvre de notre auteur : les *Commentarii in IV epistulas Paulinas (Ad Ephesios III, 5)* :⁷³⁹ cependant on ne peut pas manquer de prendre en considération le fait que Jérôme pouvait très bien exercer une influence non seulement à travers son oeuvre scripturaire, mais également par ses rapports pratiques dont aucune source ne parle. Il paraît donc utile et important d'examiner toutes les oeuvres de Jérôme pour gagner une image complète de sa mentalité sur le problème, et pour ne pas risquer la faute d'omettre un détail si petit soit-il.

3.15.1. *Commentarii in IV epistulas Paulinas.*

Jérôme, en 386, en commentant l'épître de Paul aux Éphésiens, arrive au passage sur les rapports Christ–Église (5,24) qu'il met en parallèle à ceux mari–femme (« *Quomodo itaque Christo subiecta est Ecclesia, sic subiecta sit uxor uiro suo.* »). Au début, il ne fait rien d'autre que de paraphraser le contenu du passage : les rôles de direction et sujétion dans les relations entre le Christ et l'Église devraient être les mêmes entre le mari et sa femme aussi.⁷⁴⁰ Après, il continue : comme dans la relation entre le Christ avec l'Église, il y a une

⁷³⁶ Contrairement à l'observation de J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 62 : « In seinen vielen Schriften kommt Hieronymus auch auf die Mischehe zu sprechen. »

⁷³⁷ Comme nous avons p. ex. le cas de Tertullien qui en parle dans toute la seconde part de l'*Ad uxorem* ; cf. plus haut.

⁷³⁸ Comme le faisaient Cyprien dans le *Liber Testimoniorum ad Quirinum* ou Ambroise dans le *De Abraham*.

⁷³⁹ Il est déjà une autre question si Jérôme, dans cette épître, faisait allusion justement à ce type de mariage, mais donné que certains érudits (H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, p. 285, M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 235 et L. MIRRI, *Il matrimonio in san Girolamo*, p. 375) le prennent en examen dans leur analyse, on ne peut pas la laisser tomber.

⁷⁴⁰ « *Quem enim habet principatum et subiectionem Christus et Ecclesia, huic eidem ordini maritus et uxor astringitur.* »

union sainte, de la même façon, il faut qu'il y en ait une dans le mariage aussi ;⁷⁴¹ et comme tous les groupes hérétiques n'ont pas le droit de s'appeler Église du Christ en n'ayant pas le Christ comme chef, ainsi les mariages non contractés selon les lois du Christ ne peuvent pas être appelés légitimement comme mariages, mais plutôt des adultères.⁷⁴² Ailleurs, en effet, la femme est soumise à l'homme comme à un seigneur (au Seigneur ?) : et on a l'exemple de Sara qui appelait également Abraham son seigneur.⁷⁴³

Qu'il s'agisse dans ce passage du thème des mariages mixtes, il n'est pas sûr : Jérôme ne formule pas précisément ce qu'il veut : tout ce que l'on est en mesure de déduire avec sûreté est qu'il postule un mariage saint au sens qu'il soit contracté *secundum Christi praecepta*. Mais à quoi a-t-il pensé exactement ? Si ces préceptes sont à identifier avec ceux de l'Église, peut-on encore penser aux prescriptions de l'Église : mais dans ce cas aussi, on se pose la question de savoir quels préceptes de l'Église ? – Une théologie des mariages mixtes n'existait pas encore, une interdiction de vigueur générale pour toute l'Église n'existait pas encore : peut-on supposer que Jérôme, en pensant aux mariages mixtes, n'aurait pas précisé le but de son allusion ? Ou tout au plus, si l'on part du supposé que Jérôme ait parlé des mariages mixtes avec cette allusion, le fait même que celle-ci restait aussi équivoque, montre clairement qu'il voulait plutôt donner une interprétation du passage biblique qu'un enseignement pratique, et encore moins présenter une interdiction sévère dans cette oeuvre.

On peut encore mettre sous les préceptes de Jésus les préceptes que Jésus même formulait dans les Évangiles. Puisque Jésus, dans les Évangiles, ne parlait pas sur des mariages mixtes, au maximum, il établit un avertissement contre la pratique de la répudiation, il ne paraît être légitime que d'émettre cette dernière possibilité : dans ce cas, par contre, on doit repousser carrément l'identification du thème du dit de Jérôme avec le problème des mariages mixtes.⁷⁴⁴

Après tout cela, il semble plus vraisemblable que Jérôme, également avec son exemple négatif, voulait faire allusion plutôt à la dignité de la femme – reconnue et élevée à celle de l'homme :⁷⁴⁵ fait qui parlerait plus des nouveautés « libéralisantes » portées par le

⁷⁴¹ « *Sed uidendum, ut quomodo in Christo, et in Ecclesia sancta coniunctio est, ita et in uiro et in muliere sancta sit copula.* »

⁷⁴² « *Sicut autem non omnis congregatio haereticorum Christi Ecclesia dici potest, nec caput eorum Christus est : sic non omne matrimonium quod non uiro suo secundum Christi praecepta coniungitur, rite coniugium appellari potest, sed magis adulterium.* »

⁷⁴³ « *Alias autem subiicitur uxor uiro ut domino, quia ad ipsum conuersio eius est, et ipse illius dominabitur. Nam et Sara dominum uocabat Abraham.* »

⁷⁴⁴ Sur l'insûreté des érudits sur le dilemme cf. p. ex. H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, p. 285 : « S'agit-il de l'union d'un croyant avec un incroyant ou d'un second mariage après répudiation du conjoint ? »

⁷⁴⁵ Cf. L. MIRRI, *Il matrimonio in san Girolamo*, p. 375.

christianisme à la conception du mariage de l'époque que celles « restrictives » comme le serait l'empêchement (même si seulement faible encore) relatif aux mariages mixtes.⁷⁴⁶

3.15.2. *Adversus Iovinianum*.

Dans son oeuvre *Adversus Iovinianum* écrite en 393, Jérôme prend position contre les opinions, selon lui fausses, de Jovinien, surtout sur le thème du mariage. Au début, l'auteur précise sa position contraire à celle des hérétiques qui nient la légitimité du mariage : il la reconnaît, mais ensuite, il explique la supériorité de la virginité et du veuvage à l'égard de l'état matrimonial – contrairement aux thèses de Jovinien. Pour le réfuter, il part des constatations de celui-ci tout en s'appuyant, entre autres, sur l'épître de Paul aux Corinthiens, avec laquelle l'apôtre voulait répondre aux questions posées par la communauté sur le thème du mariage.

Jérôme énumère, en examinant les questions sur le mariage chrétien, ceux de la communauté de Corinthe :

– si l'on doit, une fois converti, vivre célibataire et à cause de la continence, envoyer sa femme ?

– si la vierge peut, une fois convertie, se marier ?⁷⁴⁷

– si la partie chrétienne doit quitter l'incroyant quand la conversion a lieu après le mariage ?⁷⁴⁸

Jusqu'ici, tout est en ordre puisque ces questions étaient vraiment celles de la communauté des Corinthiens. Mais Jérôme ne s'arrête pas ici : il y ajoute une ultérieure, comme si c'était les Corinthiens qui auraient voulu le savoir : « s'il est permis de se marier après la conversion, faut-il choisir absolument un conjoint chrétien, ou peut-il être un païen aussi ? ».⁷⁴⁹ On ne connaît pas cette question des Corinthiens : tout au plus, on peut à partir conclure des réponses de Paul, mais alors que les trois premières questions reçoivent des réponses évidentes dans la première épître, à la quatrième, on ne trouve aucune réponse, à moins qu'on ne suppose ou bien que Jérôme ait considéré le *1 Cor 7,12* comme réponse

⁷⁴⁶ Il paraît une inconséquence incompréhensible l'application du terme de l'adultère à ce type des mariages si l'on supposait que Jérôme pensât ici aux mariages mixtes : en effet, on se pose alors la question rhétorique de pourquoi il ne l'applique pas à ces mariages dans ses autres passages traitant, en revanche, carrément des mariages mixtes ? – Cette considération dépose, à mon avis, pour le repoussement du texte du groupe des oeuvres de Jérôme qui nous doivent intéresser ici.

⁷⁴⁷ I,7 : « *Inter caetera Corinthii per litteras quaesierant, utrum post fidem Christi caelibes esse deberent, et continentiae causa quas habebant uxores dimittere, an si uirgines credidissent, inirent matrimonia ?* » (I,7, c. 228, 30). Pour le texte de l'*Adversus Iovinianum* j'ai consulté la PL 23, cc. 211–338.

⁷⁴⁸ *Adversus Iovinianum* I,7 : « *Et cum e duobus ethnicis, unus credidisset in Christum, utrumnam credens relinqueret non credentem ?* » (c. 228, 32).

⁷⁴⁹ *Adversus Iovinianum* I,7 : « *Et si essent ducendae uxores, Christianas tantum accipi iuberet, an et ethnicas ?* » (c. 228, 34).

également à la quatrième question et ainsi l'ait interprétée au sens que déjà Origène y donna (cette voie d'explication ne convient pas à l'interprétation donnée au lieu par le même Jérôme au 10^e paragraphe),⁷⁵⁰ ou qu'il ait pensé au lieu à portée plus générale du 2 *Cor* 6,14–15 – dans ce cas, en revanche, il s'agit d'une autre épître et ainsi le déclare Jérôme explicitement dans le 10^e paragraphe ; par conséquent, le lieu unique qui puisse venir en compte est le 1 *Cor* 7,39 qui, par contre, peut être de même problématique en tant qu'il s'agit là de savoir si la femme peut – le mari mort – se remarier : donc l'épître parle carrément d'une autre situation, et on n'a pas la moindre trace d'une telle question que Jérôme formulait dans son écrit. Dans le cas où cette imprécision de l'auteur ne peut pas être interprétée comme conséquence d'une erreur ou d'un cas,⁷⁵¹ on doit peut-être supposer qu'il s'agit ici d'un acte volontaire avec lequel il aurait le but d'insérer mieux ses enseignements sur un autre thème qui, en revanche, n'entre pas dans le champ de notre argument.⁷⁵²

Après donc l'énumération de ces questions, Jérôme se prépare à une analyse plus détaillée,⁷⁵³ où, d'abord, il répète la réponse négative de Paul à l'interrogation de la nécessité du célibat après le baptême (1 *Cor* 7,10–11),⁷⁵⁴ et ensuite, les indications de l'apôtre sur l'attitude à suivre après la conversion d'une part d'un couple (1 *Cor* 7,12–17).⁷⁵⁵ Il est intéressant de voir que Jérôme ne cite pas le texte entier, mais il se contente de répéter la fin du passage dont il dit : « et ainsi encore, jusqu'au lieu où il dit : tous doivent rester à l'état dans lequel ils ont été appelés par le Dieu... » Après cela, en déclarant à l'avance que les passages suivants n'appartiennent pas à la controverse actuelle,⁷⁵⁶ il commence à les expliquer : dans un sens un peu différent de l'originel. Alors que Paul prend en examen le fait où la femme quitte son mari, Jérôme part d'une situation contraire. Chez lui, c'est le mari à qui il parle, à qui il interdit de répudier sa femme (à part cette diversité du point de vue, les enseignements suivants sont presque les mêmes : la femme

⁷⁵⁰ Cf. plus bas.

⁷⁵¹ Cf. plus bas sa précision quand il explique le sens des passages – quand cette précision est importante dans son argumentation.

⁷⁵² Cf. la mention du 10^e paragraphe : « *Hic locus ad praesentem controuersiam non pertinet...* »

⁷⁵³ *Adversus Iovinianum* I,7 : « *Videamus igitur quid ad haec Paulus rescripserit : de his autem quae scripsistis mihi...* » (c. 228, 35).

⁷⁵⁴ *Adversus Iovinianum* I,10 : « *Hucusque primum capitulum edisertum est, ueniamus ad sequentia. His autem qui matrimonio iuncti sunt, praecipio non ego, sed dominus, uxorem a uiro non discedere. Quod si discesserit, manere innuptam, aut uiro suo reconciliari. Et uir uxorem non dimittat.* » (co. 233, linea 35–).

⁷⁵⁵ *Adversus Iovinianum* I,10 : « *Nam caeteris ego dico, non Dominus : si quis frater uxorem habet infidelem, et haec consentit habitare cum illo, non dimittet illam ; et caetera usque ad eum locum, ubi ait : unusquisque sicut uocauit eum Deus, ita ambulet, et sicut in omnibus ecclesiis doceo.* » (c. 233).

⁷⁵⁶ *Adversus Iovinianum* I,10 : « *Hic locus ad praesentem controuersiam non pertinet.* » (c. 233).

doit vivre seule ou bien se réconcilier avec le mari).⁷⁵⁷ Le commentaire du passage sur la prohibition de répudiation pour le motif de la foi résumera tout avec un sens modifié : le motif de l'apôtre étant la sanctification de l'incroyant par le croyant, Jérôme, en revanche, met en relief la possibilité de sa conversion :⁷⁵⁸ la fin de l'explication sera entièrement fidèle à Paul – notre auteur se contente de souligner le devoir absolu du croyant de quitter son conjoint pour ne pas risquer de perdre sa foi pour son conjoint.⁷⁵⁹

Ces observations servaient à Jérôme comme points de reliaison pour son discours sur les mariages mixtes contractés comme tels : il met en évidence la contradiction entre cette façon de se marier de beaucoup de femmes⁷⁶⁰ et l'enseignement – au moins selon l'interprétation jérômienne – de l'apôtre (beaucoup de femmes repoussent l'enseignement de Paul en contractant des mariages avec des païens). Cette attitude de ces femmes est décrite avec l'expression utilisée déjà par Tertullien : « elles prostituent les temples du Christ aux idoles » où il présume que ces femmes ne comprennent pas le fait d'être des parties du corps du mari, faites de ses côtes⁷⁶¹ (cf. *Gen* 2,21–22) – c'est une nouveauté dans les argumentations contre les mariages mixtes de faire allusion à cette histoire : il semble qu'elle a été appliquée pour la première fois par Jérôme dans ce contexte.⁷⁶² Ensuite,

⁷⁵⁷ *Adversus Iovinianum* I,10 : « *Docet enim, iuxta sententiam Domini, uxorem, excepta causa fornicationis, non repudiandam, et repudiatam, uiuo marito, alteri non nubere, aut certe uiro suo reconciliari debere.* » (c. 233).

⁷⁵⁸ *Adversus Iovinianum* I,10 : « *His autem quos in matrimonio deprehendisset fides, hoc est, si unus credidisset e duobus, praecipit ne credens repudiet non credentem. Causisque expositis, quod candidatus fidei sit infidelis, si nolit a credente discedere.* » (c. 233).

⁷⁵⁹ *Adversus Iovinianum* I,10 : « *E contrario iubet, si infidelis repudiet fidelem propter fidem Christi, discedere debere credentem, ne coniugem praeferat Christo, cui etiam anima postponenda est.* » (c. 233).

⁷⁶⁰ Selon P. LAURENCE, *Jérôme et le nouveau modèle féminin*, p. 310, le mot *pleraeque* signifie : « un certain nombre », parce que « à l'époque de Jérôme, *pleraeque* a perdu de sa force : il ne désigne plus 'le plus grand nombre'. » Dommage que LAURENCE ne s'appuie pas sur de concrets exemples ou au moins sur une argumentation partant du même contexte : il suffit un regard à la page relative de A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, p. 630, pour voir que même si le mot, à l'époque postclassique, signifie « quelques, quelques-uns » aussi (cf. p. ex. JER., *Ep.* 130,17) comme le veut P. LAURENCE, il conserva quelque chose de sa force originale : signifiant également « beaucoup, nombreux » : c'est justement ce sens qui se retrouve dans notre oeuvre ; cf. la position prise dans ce sens du même Blaise. Il faut encore ajouter que, habitués au style plutôt « exaggerated » (G. CAMPBELL, *Saint Jerome's Attitude towards Marriage and Woman*, p. 311) de Jérôme, nous nous étonnerions peut-être si si nous trouvions une expression calme et non exagérée (comme « un certain nombre ») où il s'agit de décrire une situation déplaisant à notre auteur.

⁷⁶¹ *Adversus Iovinianum* I,10 : « *At nunc pleraeque contemnentes apostoli iussionem, iunguntur gentilibus, et templa Christi idolis prostituunt ; nec intelligunt se corporis eius partem esse, cuius et costae sunt.* » (c. 233).

⁷⁶² Cf. J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 64. à l'observation duquel on doit encore ajouter que l'originalité du notre auteur consiste plutôt à employer d'une façon originale la pensée empruntée et à y donner une forme nouvelle ; cf. Y. M. DUVAL, *Sur un prétendu fragment d'un traité perdu de Tertullien chez Jérôme (Ep. 85,5) : Les enfants des chrétiens : candidati fidei*, pp. 161–176. qui a

Jérôme essaye d'argumenter a fortiori en tant que, dans son explication, l'apôtre pardonne à celle qui, ayant un mari païen, se convertit, et non à celle qui, étant chrétienne, épouse un païen ; pour ce dernier cas, il applique la citation de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens.⁷⁶³ Le problème dans ce mode de dissuasion est que Paul ne parle absolument pas d'un pardon pour celles-là : il ne s'occupe que du problème de la possibilité du divorce à cause de la foi : si l'incroyant ne veut pas quitter le croyant, celui-ci ne doit pas quitter celui-là. Jérôme campe tellement dans cette position qu'il ne s'intéresse pas à la colère des femmes respectueuses non plus : il a l'intention de répéter ce que l'apôtre lui avait enseigné, en appliquant des images négatives aux femmes qui contractent de tels mariages – il essaye donc d'augmenter la force de dissuasion en feignant l'objectivité en disant qu'il ne fait rien d'autre que de se tenir à l'ordre de l'apôtre et de ne pas faire attention aux réactions hostiles de son public.⁷⁶⁴

Après cela, il s'appuie sur un autre passage biblique pour sa thèse : le 1 Cor 7,39⁷⁶⁵ – de ce texte, en revanche, il déduit une telle conclusion qui, en vérité, est étrange du lieu. En argumentant a fortiori, il arrive à déclarer que qui ne permet les deuxième et les troisième mariages que dans le Seigneur, condamne les premiers avec un païen).⁷⁶⁶

Pour être plus convainquant encore, il porte d'ultérieurs exemples de l'Ancien Testament :⁷⁶⁷ celui d'Abraham qui procure à son fils une femme non *alienigena* ;⁷⁶⁸ celui

montré que l'idée de la souillure, implicite dans le commentaire de Jérôme (88° note : « Et elles ne comprennent pas qu'elles forment un même corps avec celui dont elles sont les flancs » (*Ib.* c. 234 A) est déjà présente en Tertullien : « L'Apôtre a voulu empêcher qu'une chair sanctifiée ne soit souillée avec une chair païenne » (*Ad Ux.* 2, 2, 6, p. 130).

⁷⁶³ *Adversus Iovinianum* I,10 : « Ignoscit apostolus infidelium coniunctioni, quae habentes maritos, in Christum postea crediderunt ; non his, quae cum Christianae essent, nupserunt gentilibus, ad quas alibi loquitur : ' nolite iugum ducere cum infidelibus. Quae enim participatio iustitiae cum iniquitate ? Aut quae societas luci ad tenebras ? Quae autem conventio Christi ad Belial ? Aut quae pars fidei cum infidei ? Qui autem consensus templo Dei cum idolis ? Vos enim estis templum Dei uiui. » (c. 233).

⁷⁶⁴ *Adversus Iovinianum* I,10 : « Licet enim in me saeuituras sciam plurimas matronarum ; licet eadem impudentia qua dominum contempserunt, in me pulicem et Christianorum minimum debacchaturas : tamen dicam quod sentio : loquar quod me apostolus docuit, non illas iustitiae esse, sed iniquitatis ; non lucis, sed tenebrarum ; non Christi, sed Belial ; non templa Dei uiuentis, sed fana et idola mortuorum. » (c. 233).

⁷⁶⁵ *Adversus Iovinianum* I,10 : « Vis apertius discere, quod Christianae omnino non liceat ethnico nubere ? Audi eundem apostolum, mulier, inquit, alligata est quanto tempore uir eius uiuit ; quod si dormierit uir eius, liberata est : cui uult nubat, tantum in Domino, id est, Christiano. » (c. 233).

⁷⁶⁶ *Adversus Iovinianum* I,10 : « Qui secundas tertiasque nuptias concedit in Domino, primas cum ethnico prohibet. » (c. 233).

⁷⁶⁷ Cf. l'observation de B. CLAUSI, *Storia sacra e strategia retorica : osservazioni sull'uso dell' « exemplum » biblico nell' « Adversus Iovinianum »*, p. 470, que l'érudit dit à propos de Jovinien, mais le même vaut pour Jérôme parce que celui-ci, en argumentant contre les mariages mixtes, ne devait pas combattre une thèse contraire d'un adversaire, et ainsi il ne devait pas recourir à un sens supérieur du texte de la Bible : « L'esegesi delle vicende e dei personaggi richiamati ... appare ...

d'Esdras qui fait répudier au peuple les femmes étrangères⁷⁶⁹ et celui auquel Malachias fait allusion : Judah profana le sanctuaire de Dieu quand il prit une femme étrangère – à cause de ce fait, il sera perdu par Dieu.⁷⁷⁰

Après ces exemples dissuasifs pour terminer son *excursus* et pour le relier à son discours fondamental, il clarifie encore son but quand il parlait de ces mariages : il le faisait pour démontrer que les mariages mixtes sont à un niveau encore plus bas des deuxièmes ou troisièmes⁷⁷¹ pour ne pas parler de l'état du veuvage ou de la virginité.

3.15.3. *Épître 107 (Ad Laetam de institutione filiae).*

Dans la 107^e épître (autour des années 400–403),⁷⁷² Jérôme satisfait à la prière de Leta, en écrivant sur l'éducation d'une fille consacrée à Dieu. Toute l'épître est donc un traité d'éducation chrétienne à l'exception de la première partie, c'est-à-dire les deux premiers chapitres dans lesquels l'auteur fait un discours introductif. Dans le premier paragraphe, en effet, Jérôme s'efforce de justifier la cohabitation d'un mari païen et d'une femme chrétienne par l'épître de Paul, ainsi que par la pratique qui montre l'effet de la foi de la famille sur le membre incroyant encore. Dans le deuxième chapitre, en partant de cette dernière constatation, il se consacre à consoler Leta de l'obstination de son père à l'égard du christianisme, en illustrant avec beaucoup d'exemples que presque tout l'empire devint chrétien, et ainsi, on n'a pas à attendre longtemps pour que son père le devienne, lui aussi. Après donc ces deux chapitres introductifs, il se met à parler de son thème principal, c'est-à-dire de l'éducation à donner à la fille de Leta. Seulement les deux premiers chapitres nous intéressent, en tant que c'est ici que Jérôme parle des mariages mixtes aussi.

Jérôme commence avec le passage de l'apôtre qui écrit sur le thème des mariages mixtes (1 Cor 7,13–14) ; on doit quand même observer que notre auteur ne le cite pas en entier, mais seulement les phrases qui sont applicables au cas de Leta. Sa façon de procéder

letterale ; è perciò probabile che ... si avvalessse della storia sacra – in funzione esemplare – come gli oratori classici della storia profana. Piuttosto che un particolare sovrassenso, intendo dire, è la natura dell'accostamento, l'analogia di situazione con la tesi sostenuta, a conferire ai suoi esempi valore probativo. Il meccanismo attivato è più o meno quello della comparazione : si prova la fondatezza di una tesi mediante il richiamo analogico all'auctoritas e al casus di un uomo e di un episodio.. »

⁷⁶⁸ *Adversus Iovinianum* I,10 : « Unde et Abraham adiurat seruum in femore suo, hoc est, in Christo, qui de eius erat semine nasciturus, ut filio suo Isaac alienigenam non adducat uxorem. » (c. 233) ; cf. Gen 24,1–4.

⁷⁶⁹ *Adversus Iovinianum* I,10 : « Et Ezras offensam Dei huiuscemodi uxorum repudiatione compescit. » (c. 233) ; cf. Esdras 10,2–3.

⁷⁷⁰ *Adversus Iovinianum* I,10 : « Et Malachias propheta : praeuaricatus est, inquit, Iudas, et abominationem fecit in Israel et in Ierusalem. Polluit enim sanctum Domini, et dilexit, et habuit filiam dei alieni. Disperdat Dominus uirum qui fecerit hoc, magistrum, et discipulum, de tabernaculis Iacob ; et offerentem munera domino uirtutum. » (c. 233) ; cf. Mal 2,10–12.

⁷⁷¹ *Adversus Iovinianum* I,10 : « Haec idcirco dixi, ut qui nuptias uirginitati comparant, sciant saltem tales nuptias digamiae et trigamiae subiiciendas. » (c. 233).

⁷⁷² Pour le texte cf. l'édition de I. Hilberg 1910–1918 (CSEL 54–56).

est intéressant : il débute avec une phrase qui commence avec la mention d'une autorité absolue : Paul. Toute la première partie de cette phrase – non en dernier lieu dûment à la construction grammaticale aussi, est pesante au sens que l'on n'a le prédicat qu'à la fin de la phrase, et avant, on n'a que deux *participia coniuncta* – donne l'impression de quelque chose de très considérable, de très honorable, quelque chose qui n'est jamais mis en doute : il s'agit donc de l'introduction qu'il s'était ménagé et qu'il voulait faire accepter également à Leta – l'enseignement de Paul sur les mariages mixtes : « si une femme chrétienne a un mari incroyant et il consent à habiter avec elle, elle ne doit pas le quitter ; le mari incroyant, en effet, est sanctifié par la femme croyante, comme la femme incroyante est sanctifiée par le mari croyant : d'ailleurs, les enfants seraient impurs, maintenant, en revanche, ils sont saints. »⁷⁷³ Après cette allusion à l'Écriture, il s'appuie sur d'ultérieurs arguments : sur l'exemple de la famille de Leta où le père païen n'empêche pas les autres membres de la familles de pratiquer leur religion chrétienne, et de plus, l'attachement à la chrétienté des petits-enfants fait oublier le cas amer de leur grand-père – le bel exemple de cette famille peut convaincre ceux qui considèrent aussi comme trop laxistes les prescriptions de l'Église à propos.⁷⁷⁴ Et il continue de l'expliquer plus profondément : Leta est née d'un mariage mixte, de Leta et Toxotius est née Paula.⁷⁷⁵ Les fruits de tels mariages aussi peuvent être bons. Un bon fruit est déjà le fait que le pontife païen, Albinus, en adorant sa petite-fille, ne s'intéresse pas à la religion de la petite.⁷⁷⁶ Et de plus : en vivant dans une telle famille (où, à part lui, tous croyent au Christ), il y a une espérance assez grande qu'il se convertisse, lui aussi, une fois. C'est exagéré ce que Jérôme dit : peut-être le même Jupiter se convertirait dans une telle situation.⁷⁷⁷ Et en le disant, il ne cherche pas à savoir, non plus, si Albinus le considère comme fou – comme l'avait fait le gendre aussi de celui-ci avant sa conversion.⁷⁷⁸ Et cette expression nous donne l'impression – vu qu'Albinus n'avait pas d'autre fille que Leta – que ce gendre devait être le même Toxotius ; il était donc païen

⁷⁷³ Ep. 107,1 : « *Beatus apostolus Paulus scribens ad Corinthios et rudem Christi Ecclesiam sacris instruens disciplinis inter cetera mandata hoc quoque posuit dicens : si qua mulier habet uirum infidelem et hic consentit habitare cum ea, ne dimittat uirum. Sanctificatus est enim uir infidelis in uxore fidei et sanctificata est mulier infidelis in fratre. Alioquin filii uestri inmundi essent, nunc autem sancti sunt.* »

⁷⁷⁴ Ep. 107,1 : « *Si cui forte hactenus uidebantur nimium disciplinae uincula laxata et praeceptis indulgentia praeceptoris, consideret domum patris tui, clarissimi quidem et eruditissimi uiri, sed adhuc ambulantis in tenebris, et intellegat consilium apostoli illuc profecisse, ut radicis amaritudinem dulcedo fructuum compensaret et uiles uirgulae balsama pretiosa sudarent.* »

⁷⁷⁵ Ep. 107,1 : « *Tu es nata de inpari matrimonio : de te et Toxotio meo Paula generata est.* »

⁷⁷⁶ Ep. 107,1 : « *Quis hoc crederet, ut Albini pontificis neptis de repromissione matris nasceretur, ut praesente et gaudente auo paruulae adhuc lingua balbutiens alleluia resonaret et uirginem Christi in suo gremio nutriret et senex ? Bene et feliciter expectauimus.* »

⁷⁷⁷ Ep. 107,1 : « *Sancta et fidelis domus unum sanctificat infidelem. Candidatus est fidei, quem filiorum et nepotum credens turba circumdat. Ego puto etiam ipsum louem, si habuisset talem cognitionem, potuisse in Christum credere.* »

⁷⁷⁸ Ep. 107,1 : « *Despuat licet et inrideat epistulam meam et me uel stultum uel insanum clamitet, hoc et gener eius faciebat, antequam crederet.* »

encore à un âge adulte⁷⁷⁹ (parce qu'il pouvait, seulement comme adulte, médire les croyances ridicules de sa mère), dont il sort la question de savoir s'il l'était encore au moment de son mariage avec Leta. La structure des deux premiers chapitres semble suggérer une réponse positive. Le thème central, en effet, de ce chapitre est l'illustration de la thèse de Jérôme au sens de laquelle le père de Leta, sous la pression de son affinité, doit, lui aussi, se convertir au christianisme. Le fait donc que Jérôme, dans cette épître, fait allusion à l'attitude de Toxotius encore païen, semble conclure à une situation pareille à l'égard du mari aussi – cependant, il semble impossible d'avoir une sûreté absolue.⁷⁸⁰

En ce qui concerne en revanche la religion de la mère de Leta au moment de son mariage avec Albinus, en partant du fait que Jérôme se réfère ici à un passage dans lequel l'apôtre – au moins selon son interprétation expliquée dans *Adversus Iovinianum* – parle d'un couple où un conjoint devient chrétien et le mariage sera mixte après, on peut retenir que, dans le cas des parents de Leta, il s'agissait d'une situation pareille.⁷⁸¹

Il se pose la question de savoir ce que signifie, concrètement, l'expression « *sancta et fidelis domus* » ainsi que « *filiorum et nepotum credens turba* » dans la phrase suivante : « *Sancta et fidelis domus unum sanctificat infidelem. Candidatus est fidei, quem filiorum et nepotum credens turba circumdat.* » Si l'on part du présupposé que vraiment tous dans la famille étaient chrétiens à l'exception d'Albinus, on a la seconde question : est-ce que les fils d'Albinus, retenus païens selon la *communis opinio*, seraient convertis au christianisme, eux aussi ? Ces phrases de Jérôme pourraient mettre en doute cette *opinion communis* si l'on pouvait être sûrs que notre auteur entendait de cette façon les expressions de ci-haut. En s'étant, par contre, rendu compte du fait que le moine de Béthléem exagère souvent dans ses argumentations, il est très probable qu'il se soit servi, dans ce cas concret aussi, du

⁷⁷⁹ De sa naissance, il était éduqué dans la religion ancienne des romains (cf. l'expression étudiée aussi) – selon l'habitude des familles mixtes (cf. l'observation de LABOURT, *Note*, p. 209 : « Peut-être était-ce une condition acceptée par sainte Paule lors de son propre mariage avec le païen Toxotius » et celle de P. LAURENCE, *Jérôme et le nouveau modèle féminin*, p. 328 : « ...généralement le mari païen prenait en charge ses fils (surtout l'aîné), alors qu'il laissait à son épouse l'éducation religieuse de la ou des filles »).

⁷⁸⁰ Cf. l'opinion – même si non prouvée – de M. MACDONALD, *Early Christian Women Married to Unbelievers*, p. 226 : « ...Despite her father's unbelief, her mother's piety had formed her ; she was now married to a Christian husband » – c'est-à-dire selon son interprétation, Toxotius aurait été chrétien déjà au moment de son mariage avec Leta ; contrairement à cela cf. P. LAURENCE, *Jérôme et le nouveau modèle féminin*, p. 321 qui retient que Toxotius se soit converti seulement après : « ...Laeta, mariée à Toxotius qui ne se convertit que plus tard... »

⁷⁸¹ Cf. J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 64, n 12 : « Hieronymus bezieht auf die Ehe der Eltern Laetas 1 Kor 7,13f, wo der Apostel von einer Ehe spricht, in der nach der Eheschließung ein Teil christlich wurde. Es besteht also eine geringe Wahrscheinlichkeit, daß Laetas Mutter von der Ehe mit Albinus Heidin war » ; et M. MACDONALD, *Early Christian Women Married to Unbelievers*, p. 226 : « The fact that he began his quotation at 1 Corinthians 7,13 with the case of a woman with an unbelieving husband (omitting the previous reference to a man with an unbelieving wife, 7 :12) suggests that this is the situation with which he was familiar. »

mot « famille. » dans son sens moins large : c'est-à-dire il devait penser seulement à la famille plus étroite de Toxotius à laquelle n'appartient pas le père de Leta, lui non plus.

Cette position peut être renforcée ultérieurement par la phrase suivante, empruntée à Tertullien (*Apol.* 18,4) : « on devient chrétien par la conversion et non par la naissance » ;⁷⁸² et pour démontrer que l'on devient chrétien, et de plus, presque tout le monde le devient déjà, il ajoute : la religion païenne est tombée dans l'ombre, alors que les gens des sanctuaires courent aux tombes des martyres chrétiens.⁷⁸³ Et pour finir le premier chapitre et introduire le deuxième, Jérôme affirme que même si la prudence, mais au moins le respect humain doit faire qu'on se rende compte lentement de la vérité de la religion chrétienne⁷⁸⁴ – en faisant allusion à la conversion en espoir d'Albinus, mais en général à celle du peuple aussi.

Dans le deuxième chapitre, il continue le même thème. Jérôme console⁷⁸⁵ Leta, en démontrant avec des exemples de l'Évangile,⁷⁸⁶ de l'Ancien Testament⁷⁸⁷ et de l'époque même,⁷⁸⁸ ainsi que par la chute des religions⁷⁸⁹ et la conversion de peuples entiers,⁷⁹⁰ la possibilité de conversion de telles personnes aussi qui étaient fortes dans leur mentalité

⁷⁸² Ep. 107,1 : « *Fiunt, non nascuntur Christiani.* »

⁷⁸³ Ep. 107,1 : « *Auratum squallet Capitolium, fuligine et arnearum telis omnia Romae templa cooperta sunt, mouetur urbs sedibus suis et inundans populus ante delubra semiruta currit ad martyrum tumulos.* »

⁷⁸⁴ Ep. 107,1 : « *Si non extorquet fidem prudentia, extorqueat saltem uerecundia.* »

⁷⁸⁵ Ep. 107,2 : « *Hoc, Laeta, religiosissima in Christo filia, dictum sit, ut non desperes parentis salutem et eadem fide, qua meruisti filiam, et patrem recipias totaque domus beatitudine perfruaris sciens illud a Domino repromissum : quae apud homines impossibilia, apud Deum possibilia sunt. Numquam est sera conuersio.* »

⁷⁸⁶ Ep. 107,2 : « *Latro de cruce transiit ad paradisum.* »

⁷⁸⁷ Ep. 107,2 : « *Nabuchodonosor, rex Babylonius, post efferationem et cordis et corporis et beluarum in heremo conuictum mentem recepit humanam.* »

⁷⁸⁸ Ep. 107,2 : « *Et, ut omittam uetera, ne apud incredulos nimis fabulosa uideantur, ante paucos annos propinquus uester Graccus nobilitatem patriciam nomine sonans, cum praefecturam regeret urbanam, nonne specu mithrae et omnia portentosa simulacra, quibus Corax, Cryphius, Miles, Leo, Perses, Heliodromus, Pater initiantur, subuertit, fregit, exussit et his quasi obsidibus ante praemissis inpetrauit baptismum Christi ?* »

⁷⁸⁹ Ep. 107,2 : « *Solitudinem patitur et in urbe gentilitas, dii quondam nationum cum bubonibus et noctuis in solis culminibus remanserunt ; uexilla militum crucis insignia sunt, regum purpuras et ardentes diadematum gemmas patibuli salutaris pictura condecorat. Iam et Aegyptius Serapis factus est Christianus ; Marnas Gazae luget inclusus et euersionem templi iugiter pertremescit.* »

⁷⁹⁰ Ep. 107,2 : « *De India, Perside et Aethiopia monachorum cotidie turbas suscipimus ; deposuit faretras Armenius, Huni discunt psalterium, Scythiae frigora feruent calore fidei ; Getarum rutilus et flauus exercitus ecclesiarum circumfert tentoria et ideo forsitan contra nos aequa pugnat acie, quia pari religione confidunt.* »

d'avant. Après cela, il retourne à son thème original, en commençant à parler de l'éducation à donner à Paula.⁷⁹¹

3.15.4. *Commentarii in Isaiam.*

Dans son commentaire écrit à Isaïe (autour des années 407–408),⁷⁹² Jérôme touche à la question des mariages mixtes seulement accessoirement, mais le contexte ne nous fait pas savoir s'il pensait à un mariage devenu mixte ou à un mariage qui l'était déjà au début.⁷⁹³

En introduisant sa façon d'expliquer le passage en se référant à la même méthode utilisée avant, dans le même commentaire,⁷⁹⁴ il affirme que cette démarche convient pour ce passage à interpréter actuellement.⁷⁹⁵ L'apôtre aussi, il sert aux croyants pour leur avantage ;⁷⁹⁶ Esaü sert à son frère, Jacob pour participer après à ses bénédictions ;⁷⁹⁷ Jérôme continue avec une affirmation à portée plus générale qui est appliquée au passage commenté : ceux qui se convertissent les premiers, sauvent les autres (c'est-à-dire selon le passage commenté : ils vont devant eux, ils les guident en Egypte pour pouvoir, plus tard, les guider au peuple d'Israël).⁷⁹⁸

Et alors, c'est-à-dire comme conséquence et application des préceptes généraux à la vie quotidienne de la communauté chrétienne, il affirme que la femme chrétienne doit aussi

⁷⁹¹ Ep. 107,3 : « *Paene lapsus sum ad aliam materiam et currente rota, dum urceum facere cogito, amphoram finxit manus. Propositum enim mihi erat sanctae Marcellae et tuis precibus inuitato ad matrem, id est ad te, sermonem dirigere et docere, quomodo instruere Paululam nostram debeas, quae prius Christo est consecrata quam genita, quam ante uotis quam utero suscepisti...* »

⁷⁹² CCL 73 p. 287.

⁷⁹³ Cette ambiguïté est renforcée ultérieurement par le fait qu'il applique, dans la 107^e épître aux mariages contractés mixtes le passage de Paul qu'il avait considéré avant comme se référant aux mariages devenus mixtes : cf. plus haut.

⁷⁹⁴ *Commentarii in Isaiam* VII,19,23 : « *In die illa erit uia de Aegypto in Assyrios ; et intrabit Assyrius in Aegyptum, et Aegyptius in Assyrios ; et seruient Aegyptii Assyriis. Quomodo cetera quae praecedunt in bonam partem accidisse Aegyptiis demonstrauiimus, quinque uidelicet ciuitates in terra eorum loquentes lingua Chananitide, et iurantes per Dominum et altare Domini in medio terrae Aegypti collocatum, et titulum et testimonium et signum, et saluatorem qui liberaret eos ; et quod Dominus cognosceretur ab Aegyptiis, et ipsi cognoscerent eum ; et quod offerrent hostias et munera, et uota persoluerent et percussi sanarentur, et reuerterentur ad Dominum, et placaretur eis, et iterum sanarentur...* » (Pour le texte cf. CCL 73–73A (M. Adriaen, 1963)).

⁷⁹⁵ *Commentarii in Isaiam* VII,19,23 : « *Sic et hoc quod sequitur, seruire Aegyptios Assyriis, in bonam partem accipiendum est...* »

⁷⁹⁶ *Commentarii in Isaiam* VII,19,23 : « *Seruit enim et apostolus credentibus, ut lucri eos faciat...* »

⁷⁹⁷ *Commentarii in Isaiam* VII,19,23 : « *Et Esau subicitur fratri suo Iacob, ut particeps fiat benedictionum eius...* »

⁷⁹⁸ *Commentarii in Isaiam* VII,19,23 : « *Igitur qui priores de gentibus saluati fuerint, et habuerint in se altare Domini, eos qui in duritia perseuerant, sua seruitute saluabunt, et commixtione ac societate eorum, ipsi pergent ad Assyrios, ut Assyrios ducant ad Aegyptum ; et postea possint ad Israeliticum populum peruenire...* »

servir au mari incroyant pour ce motif : pour le guider lentement de l'Égypte et de parmi les assyriens à la terre de Judée : c'est-à-dire à la conversion.⁷⁹⁹ Il ne parle pas donc du moment initial de ces mariages, il ne clarifie pas s'il est en train de parler de mariages devenus ou contractés mixtes : il se concentre sur le concubinage de deux personnes en disparité de culte parce qu'il tient pour vraisemblable qu'un tel concubinage effectué en paix convainque le mari à suivre la religion de sa femme.

3.15.5. *Epistula 123 (Ad Geruchiam de monogamia).*

Dans sa 123^e épître (autour de l'an 409), Jérôme cherche à convaincre la veuve Geruchia à rester dans la même situation, c'est-à-dire à ne pas se remarier.

Jérôme, en effet, en parlant des motifs du mariage, et s'appuyant sur l'autorité de Paul, dit : l'apôtre permit de se marier seulement par la peur que les moins forts ne soient pas pris par Satan ; c'est pour le même motif que Paul permet de se remarier une deuxième ou une troisième fois.⁸⁰⁰ Mais son profond désir était que celui qui peut rester seul, en suivant son propre exemple – s'ils ne le peuvent pas, qu'ils se marient parce qu'il est mieux de se marier que non de brûler (*1 Cor 7,8-9*).⁸⁰¹ C'est donc le point de départ du 5^e chapitre où il parle également des mariages mixtes aussi. Avant encore, Jérôme explique la dernière phrase de Paul : le bien absolu est l'état de l'apôtre⁸⁰² – ensuite, il continue son argumentation en se référant à un autre passage de la même épître de l'apôtre (*1 Cor 7,39-40*) : la femme est liée jusqu'à ce que son mari vive ; s'il meurt, elle peut se remarier, mais elle doit le faire dans le Seigneur ; cependant, elle sera plus heureuse si elle reste veuve.⁸⁰³ En l'expliquant, il se réfère encore au même contenu du verset 5,15 de la première épître de Paul à Timothée.⁸⁰⁴ Du mot « *alligata* », il déduit que le mariage, en vérité, est une chaîne

⁷⁹⁹ *Commentarii in Isaiam VII,19,23* : « *Ob hanc causam reor, et fidelem mulierem seruire uiro infideli, ut paulatim eum de Aegypto et Assyriis pertrahat ad Iudaeam...* »

⁸⁰⁰ *Ep. 123,4* : « *...atque ut omnes nubendi causas breui sermone concluderet, cur hoc praecepisset, ostendit dicens : iam enim quaedam abierunt retro post Satanam. Ideo ergo secunda et, si necesse est, tertia incontinentibus aperit matrimonia, ut a Satana abstrahat, ut magis mulierem qualicumque uiro iunctam faciat esse quam diabolo...* » Pour le texte cf. l'édition de I. Hilberg 1910-1918 (CSEL 54-56).

⁸⁰¹ *Ep. 123,4* : « *Sed et ad Corinthios tale quid loquitur : dico autem innuptis et uiduis : bonum est illis, si sic permanserint ut ego. Si autem non se continent, nubant ; melius est enim nubere [quam uri]. Cur, Apostole ? Statim infers : quia peius est uri.* »

⁸⁰² *Ep. 123,4* : « *Alioquin absolutum bonum est et sine conparatione peioris esse, quod apostolus est, id est solutum, non ligatum, nec seruum sed liberum, cogitantem ea, quae Dei sunt, non ea, quae uxoris...* »

⁸⁰³ *Ep. 123,5* : « *Et protinus in consequentibus : mulier, inquit, alligata est uiro, quamdiu uiuit uir eius. Quodsi dormierit uir eius, libera est : cui uult, nubat, tantum in Domino. Beatior autem erit, si sic permanserit secundum meum consilium. Puto autem, quod et ego Spiritum Dei habeam...* »

⁸⁰⁴ *Ep. 123,5* : « *Et in hoc idem sensus, quia idem et spiritus ; diuersae epistulae, sed unus auctor epistularum...* »

de servitude, alors que le veuvage en est une libération⁸⁰⁵ et de plus : il l'est dans une telle mesure que les parties n'aient plus le pouvoir de leur corps, mais en devant à l'autre le devoir conjugal, ils n'ont pas accès à la chasteté, non plus.⁸⁰⁶ Arrivé à ce point, il commence à commenter le « seulement dans le Seigneur » au sens d'une interdiction absolue, en y attachant le texte à portée plus générale de 2 Cor 6,14–16 sur la prohibition de faire quelque chose de commun avec les païens,⁸⁰⁷ passage complété ensuite par deux images prises de la vie quotidienne : on ne sillonne pas avec un boeuf et un âne, d'une part, comme, de l'autre, on ne tisse pas un vêtement nuptial avec de divers tissus.⁸⁰⁸

Après avoir expliqué la signification du « seulement dans le Seigneur », et après avoir ajouté que cette permission fut tout de suite annulée par le même Paul dans la phrase suivante, il retourne au thème de la supériorité du veuvage sur le mariage avec le passage de l'apôtre disant : elle sera plus heureuse si elle reste comme elle est.⁸⁰⁹ C'est avec cette affirmation que finit l'*excursus* de Jérôme sur les mariages mixtes dans son épître et qu'il reprend le thème central.

Pour comprendre à la perfection les pensées de Jérôme, il faut avoir des idées claires également sur sa méthode de se servir de ses prédécesseurs. Il y a des études à ce propos, en partant desquelles il est possible d'esquisser une image de début sur ses dépendances littéraires en général.⁸¹⁰ En ce qui concerne les écrits sur la virginité et sur le mariage, Jérôme doit beaucoup à Tertullien,⁸¹¹ mais il connaissait et utilisait sûrement les oeuvres de Cyprien aussi⁸¹² (considéré presque comme un apôtre par lui pour l'autorité),⁸¹³ ainsi que

⁸⁰⁵ Ep. 123,5 : « *Viuenta uiro mulier alligata est et mortuo soluta. Ergo matrimonium uinculum est et uiduitas solutio...* »

⁸⁰⁶ Ep. 123,5 : « *Uxor alligata est uiro et uir alligatus uxori in tantum, ut sui corporis non habeant potestatem et alterutrum debitum reddant nec possint habere pudicitiae libertatem, qui seruiunt dominatui nuptiarum...* »

⁸⁰⁷ Ep. 123,5 : « *Quodque addidit : tantum in Domino, amputat ethnicorum coniugia, de quibus et in alio loco dixerat : nolite iugum ducere cum infidelibus. Quae enim participatio iustitiae cum iniquitate aut quae societas luci cum tenebris ? Quae conuentio Christi ad Belial aut quae pars fidei cum infidele ? Qui consensus templo Dei cum idolis ?* »

⁸⁰⁸ Ep. 123,5 : « *Ne scilicet aremus in boue et asino, ne tunica nuptialis uario sit texta subtemine...* »

⁸⁰⁹ Ep. 123,5 : « *Extemploque tollit, quod concesserat et, quasi paeniteat eum sententiae suae, retrahit : beatior erit, si sic permanserit, suique hoc magis dicit esse consilii...* »

⁸¹⁰ V. plus bas.

⁸¹¹ Cf. dans ce sens p. ex. C. MICAELI, *L'influsso di Tertulliano su Girolamo : le opere sul matrimonio e le seconde nozze*, p. 420 ; B. CLAUSI, *Storia sacra e strategia retorica : osservazioni sull'uso dell' « exemplum » biblico nell' « Adversus Iovinianum »*, p. 483 ; L. MIRRI, *Il matrimonio in san Girolamo*, p. 371 ; P. LAURENCE, *Jérôme et le nouveau modèle féminin*, p. 321.

⁸¹² Cf. DELEANI, *Présence de Cyprien dans les oeuvres de Jérôme sur la virginité*, pp. 61–82. et P. LAURENCE, *Jérôme et le nouveau modèle féminin*, p. 321.

⁸¹³ Cf. S. DELEANI, *Présence de Cyprien dans les oeuvres de Jérôme sur la virginité*, p. 81 : « Bien mieux, aux yeux de Jérôme comme de ses contemporains, Cyprien est un auteur sacré, le fondateur de la Tradition et donc, en un sens, le continuateur des Écritures... »

quelques écrits d'Origène.⁸¹⁴ La méthode avec laquelle notre auteur s'en servait est déjà une toute autre question, parce que, en général, il ne les incorporait pas tels quels dans ses écrits, mais il les avait transformés avant, quelquefois de telle façon que l'on puisse parler justement de l'originalité de Jérôme dans l'application des emprunts.⁸¹⁵

1, Dans ces travaux, donc, les suivants points de la dépendance ont été mis en relief : dans la 107^e épître l'expression : « *Despuat licet et inrideat epistulam meam et me uel stultum uel insanum clamitet...* » – lieu probablement emprunté à Tertullien, qu'ils complètent, les deux, par la phrase fameuse : « *Fiunt, non nascuntur Christiani.* » (*Apol.* 18,4).⁸¹⁶

2, Les locutions « *His autem quos in matrimonio deprehendisset fides, hoc est, si uno credidisset e duobus, praecipit ne credens repudiet non credentem, ... quod candidatus fidei sit infidelis...* » (*Adv. Iov.* I,10), ainsi que celle-ci : « *candidatus est fidei* » (*Ep.* 107) viennent respectivement de l'*Ad uxorem* II,2,9 (« *...qui in matrimonio gentili a fide deprehenduntur* ») et du II,7,2 de la même oeuvre (« *...sic et ipse Dei candidatus est timore...* »).⁸¹⁷

3, Selon DELEANI, Jérôme emprunte l'interprétation du passage « *tantum in Domino* » (dans l'*Adversus Iovinianum* I,10 et dans l'*Ep.* 123,5) à Tertullien au sens que la femme devenue veuve peut épouser seulement un chrétien,⁸¹⁸ ce qui peut le cas échéant être ainsi, cependant il me semble un effort inutile de chercher la dépendance là où, même si Jérôme n'avait pas connu ou lu Tertullien, serait arrivé à la même conclusion.⁸¹⁹ Le même vaut à

⁸¹⁴ Cf. H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, p. 285 : « Jérôme est surtout préoccupé d'empêcher des chrétiennes d'utiliser ce texte pour légitimer des unions conclues en disparité de culte que l'apôtre n'a pas en vue : après Origène Jérôme les voit interdites par 2 *Cor* 6,14 » : même si une dépendance de Jérôme d'Origène peut être fondée théoriquement, il ne paraît pas que ce soit le cas ici aussi en tant que notre auteur n'a qu'un seul parallélisme avec les idées d'Origène – cet unique lieu, en revanche, peut être emprunté à Ambroise aussi (lequel, par contre, l'aura emprunté à Origène ; cf. plus haut) : dans ce sens, on ne peut parler que d'une dépendance indirecte.

⁸¹⁵ Cf. B. CLAUSI, *Storia sacra e strategia retorica : osservazioni sull'uso dell' « exemplum » biblico nell' « Adversus Iovinianum »*, p. 483 : « Il dato [della dipendenza] però non deve tradursi in un liquidatorio giudizio di valore e direi anzi che si può ipotizzare una sostanziale autonomia di Gerolamo dal modello. Per lo più, infatti, gli spunti tertulliani sono riorganizzati ed adeguati alle esigenze di un contesto e di un quadro storico-culturale profondamente diversi da quelli originari... »

⁸¹⁶ Cf. LABOURT, *Note*, p. 209. Sur la question de la dépendance en général entre Tertullien et Jérôme cf. Y. M. DUVAL, *Gerolamo tra Tertulliano e Origene*, pp. 107–135.

⁸¹⁷ Cf. S. DELEANI, *Présence de Cyprien dans les oeuvres de Jérôme sur la virginité*, p. 420 ; Y. M. DUVAL, *Sur un prétendu fragment d'un traité perdu de Tertullien chez Jérôme (Ep. 85,5) : Les enfants des chrétiens : candidati fidei*, pp. 161–176 – qui a montré que l'expression « *Dei candidatus* » (sous la forme de *candidatus fidei* dans l'*Ep.* 107,1), utilisé par Jérôme dans l'*Ep.* 85,5, et qui parle des parents des païens vient de l'*Ad Uxorem* 2,2,1 ; v. encore P. LAURENCE P., *Jérôme et le nouveau modèle féminin*, au même sens.

⁸¹⁸ Cf. S. DELEANI, *Présence de Cyprien dans les oeuvres de Jérôme sur la virginité*, p. 71 : « Jérôme reprend à Tertullien son exégèse de 'cui volet nubat tantum in Domino' : 'id est in nomine Domini, quod est indubitate Christiano' (*Ad uxorem* 2,2,4). »

⁸¹⁹ La question de la dépendance devrait être posée et examinée plutôt au cas où l'interprétation n'est pas si univoque comme elle l'était maintenant.

l'observation de Laurence au sens duquel Jérôme aurait emprunté à l'*Ad Uxorem* de Tertullien le principe de la différence entre les deux types de mariage mixte (dans l'*Adversus Iovinianum* I,10).⁸²⁰

En ce qui concerne la question de la dépendance de Jérôme de Cyprien, l'étude excellente de DELEANI (1988) a mis en évidence beaucoup de points. Vers la fin de son article, l'érudit résume ainsi la méthode utilisée par Jérôme : « Il choisit une phrase de Cyprien, qui porte la trace de l'influence de Tertullien, pour l'introduire dans un développement qui doit beaucoup à Tertullien – ainsi dans le réquisitoire contre les mariages avec des païens. »⁸²¹ En effet, cette méthode est très bien visible dans l'argumentation sur les mariages mixtes où Jérôme dit : « *Pleraeque ... iunguntur gentilibus et templa Christi idolis prostituunt.* » Selon donc la thèse de Deléani,⁸²² quand Jérôme est en train de paraphraser ici le passage 2 Cor 6,14–15 de l'épître de Paul, écrite aux Corinthiens, – c'est la même chose que fait Cyprien dans son *De lapsis* –,⁸²³ notre auteur dépend très étroitement de Cyprien qui, lui, dépend de Tertullien).⁸²⁴

A mon avis, en revanche, il y a des points ultérieurs dans lesquels il est possible de retrouver le parallélisme entre les idées de Jérôme et celles des autres pères qui enseignèrent sur notre problème.

Ainsi en ce qui concerne le niveau de la pensée – et sans prétendre d'affirmer ici une dépendance à propos – on peut mettre en parallèle, d'une part, la phrase de Tertullien : « *nulla scriptura eius facti licentiam profert* » (*Ad uxorem* 2,2,2) et de l'autre, le passage de Jérôme dans lequel il pose la question : « *Vis apertius discere, quod Christianae omnino non liceat ethnico nubere ?* » (*Adversus Iovinianum* I,10) à laquelle il répond tout de suite avec le passage 1 Cor 7,39 – en falsifiant un peu le sens originel de l'épître de Paul, mais tout en donnant l'impression au lecteur comme si déjà les Écritures défendaient avec une force absolue ce type de mariage. Même si le mode de démarche est commun au sens que les deux se réfèrent à l'Écriture, les pensées sont contraires l'une à l'autre : Jérôme falsifie

⁸²⁰ P. LAURENCE, *Jérôme et le nouveau modèle féminin*, p. 321 : « Le chapitre 10 du Contre Jovinien est en effet inspiré de l'*Ad Uxorem* de Tertullien, auquel Jérôme emprunte le principe de la différence entre les deux types de mariage mixte (en note : Tert., *Ad ux.* 2,2,2, p. 126. Tertullien intervient à propos d'un cas récent de mariage entre une chrétienne et un païen.). »

⁸²¹ S. DELEANI, *Présence de Cyprien dans les oeuvres de Jérôme sur la virginité*, p. 80.

⁸²² S. DELEANI, *Présence de Cyprien dans les oeuvres de Jérôme sur la virginité*, p. 70–71.

⁸²³ « *Iungere cum infidelibus vinculum matrimonii, prostituere gentilibus membra Christi.* » (5,1).

⁸²⁴ Ces paraphrases ont en commun la structure syntaxique, les verbes utilisés (le *prostituere* – selon l'opinion de DELEANI – est le signe le plus sûr de la dépendance de Jérôme de Cyprien : ce verbe ne figure dans aucun texte parlant sur les mariages mixtes : il serait suggéré au même Cyprien par le 1 Cor 6,15–16 – contenu dans le *Liber testimoniorum ad Quirinum* au lieu où il traite de notre problème, alors que le choix de ce mot serait renforcé par les idées plutôt hostiles de Tertullien sur le thème dans l'*Ad uxorem* 2,2,3 : « *Minus templum Dei uiolat ? Minus membra Christi cum membris adulterae commiscet ?* ») et ce qui est encore en commun, c'est l'insistance des deux auteurs sur l'appartenance du fidèle au Christ (« *templa Christi* » [Jér.] – « *membra Christi* » [Cyprien et Tertullien]).

en affirmant que déjà l'Écriture contient une telle interdiction, Tertullien dit en revanche, qu'elle ne contient aucune permission pour ces noces.

Il y a un parallélisme avec Zénon de Vérone quand celui-ci observe : « *Quae enim uox, quae increpatio has condigne possit arguere, quae dedecus suum sacrilegio dotantes membra Christi daemoniorum seruis addicunt, Dei templum profanis patefaciunt...* », passage qui peut être influencé par l'un des pères africains étudiés avec les expressions « *membra Christi* » et « *Dei templum* » – même si Zénon déjà compléta, avec d'autres idées, cette réprimande. Dans ce cas, par contre, on ne peut pas retenir que Jérôme soit influencé par Zénon – il ne fait aucune mention de lui dans son *De viris inlustribus*, non plus ; c'est peut-être le cas de la source commune dans la personne de Tertullien ou de Cyprien.

En revanche, le renvoi aux exemples d'Abraham et d'Esdra est commun à Jérôme et à Cyprien (*Adversus Iovinianum* I,10 : « *Unde et Abraham adiurat seruum in femore suo, hoc est, in Christo, qui de eius erat semine nasciturus, ut filio suo Isaac alienigenam non adducat uxorem. Et Ezras offensam Dei huiusmodi uxorum repudiatione compescit* » – alors que dans le *Testimoniorum liber* 3,62 : « *Item in Genesi mittit puerum suum Abraham, ut de semine suo accipiat Rebecca filio eius Isaac. Item in Hesdra satis non fit Deo, cum uastarentur Iudaei, nisi alienigenas uxores cum filiis quoque, quos ex illis procreauerant, reliquissent.* ») même si, à cause du choix des mots dans le premier exemple, on doit admettre une influence ultérieure qui serait celle d'Ambroise.

Jérôme dans son *Commentaire à l'Épître aux Éphésiens* 3,5 dit que si un mariage n'a pas été contracté selon les préceptes du Christ, il ne peut pas être appelé mariage, mais plutôt un adultère (« *sic non omne matrimonium quod non uiro suo secundum Christi praecepta coniungitur, rite coniugium appellari potest, sed magis adulterium* »), pensée semblable à celle d'Ambroise lequel, dans son *De Abraham* I,9,84 affirme que ceux qui contractent un mariage mixte ne peuvent pas croire que leur mariage soit donné par le Dieu (« *Accedit aliud insigne castimoniae, si credas a tuo Deo tibi quod sortitus es coniugium datum. Unde et Solomon ait : a Deo inquit praeparatur uxor. Non possunt hoc dispare fide credere, ut ab eo quem non colit putet sibi conubii inpartitam gratiam.* ») ; dans son épître écrite à Vigilius, Ambroise pose la question rhétorique : de quelle façon peut-on appeler pour mariage où il manque l'harmonie de la foi ? (« *quomodo potest coniugium dici, ubi non est fidei concordia ?* ») ; dans son commentaire à l'Évangile de Luc (8,2), enfin, en expliquant le passage traitant sur l'interdiction du divorce, il déclare que non pas tous les mariages viennent de Dieu (« *Quidam enim putant omne coniugium a Deo esse, maxime quia scriptum est : quae Deus coniunxit homo non separet (Mt 19,6). Ergo si omne coniugium a Deo, omne coniugium non licet solvi. Et quomodo apostolus dixit : quod si infidelis discedit, discedat (1 Cor 7,15) ? In quo mirabiliter et noluit apud Christianos causam residere divortii et ostendit non a Deo omne coniugium ; neque enim Christianae gentilibus Dei iudicio copulantur, cum lex prohibeat... Christiano viro gentilis mulier non legitima copulatur.* ») L'idée donc de l'invalidité de ce mariage peut venir à l'oeuvre de Jérôme d'Ambroise. A la question, en revanche, de savoir où notre auteur empruntait l'idée de l'adultère, la réponse paraît être simple : Tertullien se sert du mot d'adultère pour ces

mariages, ou pour être plus précis, pour les femmes qui contractent un tel mariage (*Ad uxorem* 2,2,3). Le problème est, d'une part, – comme nous l'avons montré plus haut – qu'il n'est pas certain (de plus, il n'est pas probable) que le texte de Jérôme parle des mariages mixtes⁸²⁵ et ainsi la dépendance, au sens étroit de notre thème, devient incertaine ; et de l'autre, que Tertullien envisageait plutôt le cas de *stuprum* pour ces unions. Cependant, dans un sens plus large, il est très bien imaginable que, dans ce cas, on a que faire avec une dépendance « double » de Jérôme d'Ambroise et de Tertullien.

L'autre parallélisme plus manifeste est celui entre, d'une part, le passage de l'*Adversus Iovinianum* dans lequel une mention est faite à l'exemple d'Abraham (« *Unde et Abraham adiurat seruum in femore suo, hoc est, in Christo, qui de eius erat semine nasciturus, ut filio suo Isaac alienigenam non adducat uxorem* » – I,10) et de l'autre, celui du *De Abraham* dans lequel Ambroise raconte de quelle façon il faut comprendre le serment de l'esclave d'Abraham

(« *constrictus ut iuraret mitteret manum sub femur domini sui. Per femur generationem intellegimus. Generatio autem Abrahæ Christus est. Unde et apostolus Abrahæ dictæ sunt inquit promissiones et semini eius. Non dicit : et seminibus tamquam in multis, sed sicut in uno : semini tuo, quod est Christus, ostendens per ipsum sanctum nobis sacramentum, per ipsum tutum auxilium fore.* » – I,9,83–84.).

Entre ces deux passages, il est donc intéressant que l'explication soit faite de la même façon dans les deux écrits (l'histoire interprétée est le *Gen* 24,1 ; dans le mode d'explication, commune est l'utilisation non seulement du passage *Gal* 3,16 – *semen, Christus*, mais également du mot « *alienigena* » qui ne figure dans aucun des deux passages scripturaires). On pourrait opposer à cette thèse que l'exemple d'Abraham est porté également par Cyprien : ce qui est vrai, mais en faisant une comparaison entre les phrases de l'évêque de Carthage et du moine de Bethleem, on se rend compte tout de suite, que, à part la personne en question, il n'y a aucun autre point commun. Il semble donc légitime d'émettre l'hypothèse qu'il s'agit ici d'une dépendance très étroite de Jérôme avec l'évêque de Milan.

En résumant la question des dépendances et des parallélismes de Jérôme à l'égard de ses prédécesseurs, on peut esquisser le tableau qui suit.

Commentarii in epistulas Paulinas, ad Ephesinos

« *Quem enim habet principatum et subiectionem Christus et Ecclesia, huic eidem ordini maritus et uxor astringitur.* »

« *Sed uidendum, ut quomodo in*

⁸²⁵ Cf. plus haut.

Christo, et in Ecclesia sancta coniunctio est, ita et in uiro et in muliere sancta sit copula. »

« Sicut autem non omnis congregatio haereticorum Christi Ecclesia dici potest, nec caput eorum Christus est : sic non omne matrimonium quod non uiro suo secundum Christi praecepta coniungitur, rite coniugium appellari potest, sed magis adulterium. »

AMBROISE, *Epistula* 62,7 : *« quomodo potest coniugium dici, ubi non est fidei concordia ? »*

AMBROISE, *De Abraham* I,9,84 : *« Accedit aliud insigne castimoniae, si credas a tuo Deo tibi quod sortitus es coniugium datum. Unde et Solomon ait : a Deo inquit praeparatur uxor. Non possunt hoc dispares fide credere, ut ab eo quem non colit putet sibi conubii inperitam gratiam. »*

AMBROISE, *Exp. Ev.* 8,2 : *« Quidam enim putant omne coniugium a Deo esse, maxime quia scriptum est : quae Deus coniunxit homo non separet (Mt 19,6). Ergo si omne coniugium a Deo, omne coniugium non licet solvi. Et quomodo apostolus dixit : quod si infidelis discedit, discedat (1 Cor 7,15) ? In quo mirabiliter et noluit apud Christianos causam residere divortii et ostendit non a Deo omne coniugium ; neque enim Christianae gentilibus Dei iudicio copulantur, cum lex prohibeat. ... Christiano viro gentilis mulier non legitimae copulatur... »*

« Alias autem subiicitur uxor uiro ut domino, quia ad ipsum conuersio eius est, et ipse illius dominabitur. Nam et Sara dominum uocabat Abraham. »

Adversus Iovinianum

« Hic locus ad praesentem controversiam non pertinet. »

« His autem quos in matrimonio deprehendisset fides, hoc est, si unus

TERTULLIEN, *Ad uxorem* 2,2,2 : *« in*

credidisset e duobus, praecipit ne credens matrimonio gentili a fide deprehenduntur » repudiet non credentem. »

TERTULLIEN, *Ad uxorem* 2,2,7 : « *ut in ipsis deprehensi a Deo, et iubentur perseuerare »*

« *Causisque expositis, quod candidatus fidei sit infidelis, si nolit a credente discedere : e contrario iubet, si infidelis repudiet fidelem propter fidem Christi, discedere debere credentem, ne coniugem praeferat Christo, cui etiam anima postponenda est. »*

TERTULLIEN, *Ad uxorem* 2,2,7 : « *sic et ipse Dei candidatus est timore »*

« *At nunc pleraeque contemnentes apostoli iussionem, iunguntur gentilibus, et templa Christi idolis prostituunt ; nec intelligunt se corporis eius partem esse, cuius et costae sunt. »*

TERTULLIEN, *Ad uxorem* 2,2,3 : « *Minus templum Dei uiolat ? Minus membra Christi cum membris adulterae commiscet ? »*

CYPRIEN, *De lapsis* : « *Iungere cum infidelibus uinculum matrimonii, prostituere gentilibus membra Christi. »*

ZENON, *Ep.* 7,12 : « *membra Christi daemoniorum seruis addicunt, Dei templum profanis patefaciunt. »*

« *Ignoscit apostolus infidelium coniunctioni, quae habentes maritos, in Christum postea crediderunt ; non his, quae cum Christianae essent, nupserunt gentilibus, »*

« *ad quas alibi loquitur : nolite iugum ducere cum infidelibus. Quae enim participatio iustitiae cum iniquitate ? Aut quae societas luci ad tenebras ? Quae autem conuentio Christi ad Belial ? Aut quae pars fideli cum infideli ? Qui autem consensus templo Dei cum idolis ? Vos enim estis templum Dei uiui. »*

TERTULLIEN, *Ad uxorem* 2,2,3 : « *Minus templum Dei uiolat ? Minus membra Christi cum membris adulterae commiscet ? »*

« *Licet enim in me saeuituras sciam plurimas matronarum ; licet eadem impudentia qua Dominum contempserunt, in me pulicem et Christianorum minimum debacchaturas : tamen dicam quod*

sentio : »

« loquar quod me apostolus docuit, non illas iustitiae esse, sed iniquitatis ; non lucis, sed tenebrarum ; non Christi, sed Belial ; non templa Dei uiuentis, sed fana et idola mortuorum. »

« Vis apertius discere, quod Christianae omnino non liceat ethnico nubere ? »

« Audi eundem apostolum, mulier, inquit, alligata est quanto tempore uir eius uiuit ; quod si dormierit uir eius, liberata est : cui uult nubat, tantum in Domino, id est, Christiano. »

« Qui secundas tertiasque nuptias concedit in Domino, primas cum ethnico prohibet. »

« Unde et Abraham adiurat seruum in femore suo, hoc est, in Christo, qui de eius erat semine nasciturus, ut filio suo Isaac alienigenam non adducat uxorem. »

« Et Ezras offensam dei huiuscemodi uxorum repudiatione compescit. »

TERTULLIEN, *Ad uxorem* 2,2,2 : *« nulla scriptura eius facti licentiam profert »*

AMBROISE, *Exp. Ev.* 8,2 : *« neque enim Christianae gentilibus Dei iudicio copulantur, cum lex prohibeat. »*

TERTULLIEN, *Ad uxorem* 2,2,2 : *« tantum in Domino, id est in nomine Domini, quod est indubitate Christiano. »*

CYPRIEN, *Testimoniorum liber* 3,62 : *« Item in Genesi mittit puerum suum Abraham, ut de semine suo accipiatur Rebecca filio eius Isaac. »*

AMBROISE, *De Abraham* 1,9,83-84 : *« constrictus ut iurare mitteret manum sub femur domini sui. Per femur generationem intellegimus. Generatio autem Abrahae Christus est. Unde et apostolus Abrahae dictae sunt inquit promissiones et semini eius. Non dicit : et seminibus tamquam in multis, sed sicut in uno : semini tuo, quod est Christus, ostendens per ipsum sanctum nobis sacramentum, per ipsum tutum auxilium fore. »*

CYPRIEN, *Testimoniorum libri* 3,62 : *« Item in Hesdra satis non fit Deo, cum uastarentur Iudaei, nisi alienigenas uxores cum filiis quoque, quos ex illis procreauerant, reliquissent. »*

« Et Malachias propheta :
praeuaricatus est, inquit, Iudas, et
abominationem fecit in Israel et in
Ierusalem. Polluit enim sanctum Domini, et
dilexit, et habuit filiam dei alieni. Disperdat
Dominus uirum qui fecerit hoc, magistrum,
et discipulum, de tabernaculis Iacob ; et
offerentem munera Domino uirtutum. »

« Haec idcirco dixi, ut qui nuptias
uirginitati comparant, sciant saltem tales
nuptias digamiae et trigamiae
subiiciendas. »

Epistula 107.

« Beatus apostolus Paulus scribens ad
Corinthios et rudem Christi Ecclesiam
sacris instruens disciplinis inter cetera
mandata hoc quoque posuit dicens : »

« si qua mulier habet uirum infidelem
et hic consentit habitare cum ea, ne dimittat
uirum. Sanctificatus est enim uir infidelis in
uxore fidei et sanctificata est mulier
infidelis in fratre. Alioquin filii uestri
inmundi essent, nunc autem sancti sunt. »

« Si cui forte hactenus uidebantur
nimium disciplinae uincula laxata et
praeceptis indulgentia praeceptoris,
consideret domum patris tui, clarissimi
quidem et eruditissimi uiri, sed adhuc
ambulantis in tenebris, et intelletget
consilium apostoli illuc profecisse, ut radicis
amaritudinem dulcedo fructuum
compensaret et uiles uirgulae balsama
pretiosa sudarent. »

« Tu es nata de inpari matrimonio : de
te et Toxotio meo Paula generata est. Quis
hoc crederet, ut Albini pontificis neptis de
repromissione matris nasceretur, ut

praesente et gaudente auo paruulae adhuc lingua balbutiens alleluia resonaret et uirginem Christi in suo gremio nutriret et senex ? Bene et feliciter expectauimus. Sancta et fidelis domus unum sanctificat infidelem. »

« *Candidatus est fidei, quem filiorum et nepotum credens turba circumdat. Ego puto etiam ipsum Iouem, si habuisset talem cognationem, potuisse in Christum credere. »*

TERTULLIEN, *Ad uxorem* 2,2,7 : « *sic et ipse Dei candidatus est timore »*

« *Despuat licet et inrideat epistulam meam et me uel stultum uel insanum clमितet, hoc et gener eius faciebat, antequam crederet. Fiunt, non nascuntur Christiani. »*

TERTULLIEN, *Apologeticum* 18,4.

« *Auratum squallet Capitolium, fuligine et araneorum telis omnia Romae templa cooperta sunt, mouetur urbs sedibus suis et inundans populus ante delubra semiruta currit ad martyrum tumulos. »*

« *Si non extorquet fidem prudentia, extorqueat saltem uerecundia. »*

Commentari in Isaiam

« *Ob hanc causam reor, et fidelem mulierem seruire uiro infideli, ut paulatim eum de Aegypto et Assyriis pertrahat ad Iudaeam. »*

Epistula 123.

« *Et protinus in consequentibus : mulier, inquit, alligata est uiro, quamdiu uiuit uir eius. Quodsi dormierit uir eius, libera est : cui uult, nubat, tantum in Domino. Beatior autem erit, si sic*

permanserit secundum meum consilium. »

« *Quodque addidit : tantum in Domino, amputat ethnicorum coniugia, »*

« *de quibus et in alio loco dixerat : TERTULLIEN, Ad uxorem 2,2,3 : nolite iugum ducere cum infidelibus. Quae « Minus templum Dei uiolat ? Minus enim participatio iustitiae cum iniquitate aut membra Christi cum membris adulterae quae societas luci cum tenebris ? Quae commiscet ? » conuentio Christi ad Belial aut quae pars fidei cum infidele ? Qui consensus templo Dei cum idolis ? »*

« *Ne scilicet aremus in boue et asino, ne tunica nuptialis uario sit texta subtemine. »*

En voulant donner une réponse à la question de la fréquence de ce type de mariage, on doit partir du contexte historico-religieux de Rome de l'époque : on doit se rendre compte du fait que, à cette époque, le christianisme et le paganisme vivent ensemble, l'un à côté de l'autre avec une variation éventuelle des accents ou sur l'un ou sur l'autre, dépendamment des directions de la cour impériale ou des réactions à celles-ci. En tout cas, c'est un fait concerté que dans la vie quotidienne des gens, il y avait un certain mélange des convictions, des idées et des coutumes religieuses⁸²⁶ dont les beaux exemples se retrouvent p. ex. ainsi dans la littérature classicisante⁸²⁷ que p. ex. dans la décoration des catacombes.⁸²⁸

Par conséquent, il devait y avoir des mélanges également au niveau des mariages : de la part de la hiérarchie – au moins à Rome – il manquait une interdiction⁸²⁹ et l'Église officielle se montrait très libérale à ce propos.⁸³⁰ Qu'il n'y avait pas d'autres types de réactions contre cette pratique de la part de la hiérarchie, c'est déduit par KÖHNE⁸³¹ du fait

⁸²⁶ Cf. P. BROWN, *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, p. 10, selon lequel les deux tradition contribuent à la mentalité romaine de l'âge moyen.

⁸²⁷ Cf. le chant vergilien de Proba.

⁸²⁸ Cf. H. I. MARROU, *Une catacombe pagano-chrétienne découverte à Rome*, pp. 77–81.

⁸²⁹ Cf. le premier chapitre de ce travail dans lequel j'ai essayé de montrer qu'une telle prohibition pour les gens simples – qui aurait pu être en vigueur à Rome à l'époque de Jérôme – n'existait pas. Cf. encore la phrase du même Jérôme de ci-haut : « *uidebantur nimium disciplinae uincula laxata.* »

⁸³⁰ Cf. I. OPELT, *Hieronymus' Streitschriften*, p. 41, qui parle justement d'une « *Mischehefreudigkeit der Zeit* » ; cf. encore Ch. PIETRI, *IV–V secolo : il matrimonio cristiano a Roma*, p. 108.

⁸³¹ J. KÖHNE, *Über die Mischehen in den ersten christlichen Zeiten : die allmähliche Zunahme der Ehen zwischen Christen und Heiden*, p. 348 : « ... nicht häufig und nachdrücklich Widerspruch erhoben worden » ; cf. encore la même explication de J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 70.

que Jérôme fait allusion à la probable future réaction des femmes, par MONACHINO⁸³² en revanche de ce que Jérôme « parla di frequenti matrimoni fra cristiani e pagani » (*Adv. Iov.* I,10). Le motif en est, selon PIETRI,⁸³³ « il vantaggio che l'evangelizzazione trae da queste unioni miste. » Donné, d'une part le manque d'une prohibition à propos, et de l'autre, le grand mélange à l'égard des religions à Rome, on peut conclure à une certaine fréquence de ce type de mariage.⁸³⁴

Même si, donc, il n'y avait une prohibition absolue et même s'il y avait sûrement une certaine fréquence de ces mariages, on ne doit pas encore affirmer qu'il n'existait pas des problèmes dans la vie quotidienne des deux parties dans un mariage mixte. Manifestement, de la part du mari païen, on doit supposer une tolérance assez grande à l'égard de la religion de sa femme chrétienne – donné que sa position plus forte dans le mariage était la même qui l'était avant, ou en partant de la position des parents de la femme chrétienne, on peut imaginer une certaine intransigeance pour que le mari laisse leur fille pratiquer sa foi⁸³⁵. Naturellement, il ne pouvait être facile de se tenir loin des pratiques païennes du mari – surtout si elles avaient des fonctions officielles⁸³⁶ – et de vivre la foi chrétienne avec un tel mari, mais malgré cette circonstance, l'Église ne voulait pas, et de plus : l'Église demandait qu'elles restent dans le mariage – peut-être également pour la possibilité de la conversion du mari païen :⁸³⁷ par conséquent, la part chrétienne devait toujours mesurer le compromis et la conviction, l'une contre l'autre.⁸³⁸

La part chrétienne, en effet, pouvait toujours avoir l'espoir de faire convertir un jour son mari⁸³⁹ – l'Église avait, elle aussi, le même espoir –, mais il faut avouer qu'il était plus facile de faire convertir les fils pour une mère que le mari :⁸⁴⁰ cependant, la conversion dans

⁸³² V. MONACHINO, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV*, p. 384.

⁸³³ Cf. Ch. PIETRI, *IV-V secolo : il matrimonio cristiano a Roma*, p. 108.

⁸³⁴ Cf. dans ce sens également J. KÖHNE, *Über die Mischehen in den ersten christlichen Zeiten : die allmähliche Zunahme der Ehen zwischen Christen und Heiden*, p. 349, V. MONACHINO, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV*, p. 384, ainsi que J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 71.

⁸³⁵ Cf. P. BROWN, *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, p. 6.

⁸³⁶ Cf. P. LAURENCE P., *Jérôme et le nouveau modèle féminin*, p. 327.

⁸³⁷ L'attitude négative de la part de Jérôme peut dépendre du succès plus ou moins grand à l'égard de la religion de ces mariages ; cf. P. LAURENCE P., *Jérôme et le nouveau modèle féminin*, p. 320.

⁸³⁸ Cf. M. MACDONALD, *Early Christian Women Married to Unbelievers*, p. 227.

⁸³⁹ Cf. plus haut, dans le commentaire au livre d'Isaïe.

⁸⁴⁰ Cf. P. LAURENCE P., *Jérôme et le nouveau modèle féminin*, p. 329 ; cf. ancora P. BROWN, *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, p. 7 : « Despite Jerome's optimism, mere intermarriage remained an inconclusive means of the Christianization... In the case of the Ceionii the most striking feature is not the factors contributing to the religious disintegration of the family by mixed marriages or ascetism ; it is the solidarity of the male members in an ancestral paganism... »

les familles romaines aristocratiques, en général, partait des femmes.⁸⁴¹ Quant à l'éducation religieuse des enfants, selon l'*opinio communis*, les fils en général, suivirent la religion du mari païen, alors que l'éducation religieuse des filles était laissée à la mère.⁸⁴²

On se pose la question de savoir pourquoi Jérôme parle seulement de tels mariages mixtes où le mari est païen, et la femme est chrétienne. Selon l'interprétation de Köhne : « Natürlich besagt das nicht, daß eheliche Verbindungen zwischen christlichen Männer und heidnischen Frauen nicht oder kaum vorkamen. »⁸⁴³ sur laquelle, en étant, théoriquement, d'accord, on ne doit oublier que dans l'aristocratie – où Jérôme était très familial, et à laquelle il fait toujours des références à propos des mariages mixtes – le phénomène était justement dans la direction opposée.⁸⁴⁴ Étant donné, par contre, que Jérôme, dans aucune oeuvre, n'avait pas l'intention de donner un enseignement détaillé sur les mariages mixtes en général, on a la réponse qui suit : en réagissant à des situations concrètes où c'était toujours la femme qui était chrétienne, Jérôme faisait attention exclusivement à ces cas.

Dans de telles conditions, on comprend déjà mieux pourquoi Jérôme avait des voix positives dans son épître écrite à Leta : il voyait que de doux fruits peuvent naître également de tels mariages.⁸⁴⁵ Et c'est peut-être dû à cette circonstance que Jérôme – examiné globalement – est moins sévère p. ex. d'Ambroise⁸⁴⁶ (lequel n'avait pas, devant

⁸⁴¹ Cf. P. LAURENCE, *Jérôme et le nouveau modèle féminin*, p. 328 : « La femme apparaît donc également comme celle qui convertit son entourage... »

⁸⁴² Cf. p. ex. A. CHASTAGNOL, *Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire*, p. 251, selon lequel, les sollicitudes de la politique impériale, surtout après la victoire de Théodose le Grand en 394, avaient un rôle assez grand dans cette façon de distribuer l'éducation des enfants. M. MACDONALD, *Early Christian Women Married to Unbelievers*, p. 227, ajoute que cette possibilité de la mère finissait avec le divorce parce que, selon le droit, le père avait toujours le droit de retenir les enfants chez lui (*potestas*) – même si, à partir des temps d'Antonin Pius – la mère, en faisant un appel, pouvait réavoir les enfants chez elle : toujours sous la *potestas* du père. L'opinion en revanche, que les mères, dans une telle situation, tenaient en secret leur conviction religieuse, ne me semble pas fondée : tout simplement à cause de l'impossibilité de faire cela. Pour l'argument cf. encore P. LAURENCE, *Jérôme et le nouveau modèle féminin*, p. 328.

⁸⁴³ J. KÖHNE, *Über die Mischehen in den ersten christlichen Zeiten : die allmähliche Zunahme der Ehen zwischen Christen und Heiden*, p. 348, et J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 76 au même sens, avec les mêmes mots pour le lieu.

⁸⁴⁴ Sur la conversion au christianisme de l'aristocratie romaine cf. K. K. COOPER, *Insinuation of womanly influence : an aspect of the cristianization of the Roman aristocracy*, pp. 150–164 ; Fr. SCORZA BARCELLONA, *La cristianizzazione dell'aristocrazia a Roma e in Italia*, pp. 575–598.

⁸⁴⁵ Cf. plus haut. Selon l'opinion de P. BROWN, *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, p. 11, la conversion de la société devait plus à la culture et aux mariages que non à la politique impériale favorable au christianisme.

⁸⁴⁶ Contrairement donc à l'opinion de M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 240 : « Più rigida [sc. à l'égard d'Ambroise], anche se priva di un adeguato sviluppo, [è] la posizione di Gerolamo. » – on doit se souvenir du fait que, à part le premier passage, Jérôme n'appelle jamais ces

lui, ses exemples positifs) ; ainsi semble trop simplificatrice également l'affirmation de Haiduk sur l'hostilité de Jérôme à ces égards.⁸⁴⁷

Pour une compréhension encore plus grande des textes, il sera bon de les examiner du point de vue des passages bibliques utilisés aussi. Comme on le sait bien, dans le Nouveau Testament, il n'y a aucune prohibition des mariages mixtes ; Jérôme en est tout conscient, fait qui se voit très bien dans l'emploi même des passages : il ne les cite ni dans le commentaire à l'épître aux Éphésiens, ni dans celui écrit au livre d'Isaïe.

Dans l'*Adversus Iovinianum*, il commence avec le 1 Cor 7,12–17 parce qu'il arrive, en expliquant le 1 Cor 7, à ce point : il fait une comparaison entre les deux types des mariages mixtes – pour le premier, le même apôtre donne le pardon, alors que pour l'autre, rien de tel n'est mis en vue. Le 2 Cor 6,14–15 lui sert d'appui – déjà plus correctement, mais son dernier et plus fort argument sera le 1 Cor 7,39⁸⁴⁸ – même s'il doit expliquer ce passage conformément à ses buts d'interprétation. Son renvoi aux exemples vétérotestamentaires appartient également à cet essai de renforcement.

Dans la 107^e épître, écrite à Leta, il ne cite que le 1 Cor 7,12–17, mais pas entièrement : il en met en relief seulement les phrases qui lui servent pour excuser un mariage mixte. Naturellement, il ne se référera pas aux autres passages scripturaires.

Dans la 123^e épître, écrite à Geruchia sur la monogamie avec l'intention de dissuader la jeune veuve de se remarier, il commence avec le passage qui s'occupe univoquement de ce cas : le 1 Cor 7,39 – maintenant, il ne doit pas l'expliquer non plus –, mais il en redouble la force avec le 2 Cor 6,14–15. Le 1 Cor 7,12–17 n'est pas cité : il ajouterait moins de force argumentative en comparaison avec les autres passages.

Pour une évaluation critique et correcte des textes de Jérôme, il faut connaître son mode d'argumentation parce que, quelquefois, la compréhension des affirmations dépend des motifs sur lesquels il veut insister et la méthode utilisée durant son discours. Ainsi on doit tenir compte par exemple – surtout quand il discute les thèses de Jovinien – que notre auteur se fait un panégyriste de la virginité, fait qui signifie entre autres que ses affirmations doivent être évaluées de ce point de vue avant tout. Il n'est pas tant un théologue, que plutôt un controversiste.⁸⁴⁹ En voulant connaître quelque chose de ses idées

mariages comme adultères ou comme des sacrilèges, et il ne parle jamais de leur illicéité (de nouveau contrairement à l'observation de la même érudite : « esclude la liceità di nozze con infideles »).

⁸⁴⁷ J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 63 : « Wir sehen aus dieser Stelle, daß Hieronymus kein Freund der Mischehe ist » ; avec l'examen de la 107^e épître, la position de Jérôme devient plus compliquée.

⁸⁴⁸ Contrairement à l'affirmation de M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 240 : « ...Gerolamo che, sulla scorta di Paolo 2 Cor 6,14, escluse la liceità di nozze con infideles (Ep. 123, Adv. Iov.) sia nell'*Adversus Iovinianum* che nella Lettera 123 l'accento più grande è messo sul 1 Cor 7, 39 e solo secondariamente, come parallelo viene fatto riferimento al 2 Cor 6, 14–15. »

⁸⁴⁹ Cf. G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, p. 321.

sur le mariage, en prenant en examen l'*Adversus Iovinianum*, il faut tenir compte du fait qu'il n'avait pas, dans cette oeuvre, le but primaire de donner un enseignement sur le mariage, mais plutôt sur la virginité :⁸⁵⁰ ainsi on peut supposer légitimement que les affirmations peuvent être, dans un certain sens, tendancieuses et polémiques.⁸⁵¹ C'est justement pour cette polémique qu'il recourt à une certaine façon de combattre : « sposta l'asse della controversia sul terreno biblico »⁸⁵² de celui plus théologique, parce qu'il est beaucoup plus habile à utiliser ce matériel pour son but,⁸⁵³ ce qui serait discréditer son rival en prouvant son « *imperitia Scripturarum* » et en évitant ainsi « di affrontare la sostanza delle sue idee ». ⁸⁵⁴ Il faut se rappeler le fait aussi que même le style de Jérôme est très passionné – surtout dans ses écrits de controverse, mais quelquefois même dans ses autres oeuvres : fait qui peut avoir la conséquence d'une pensée déformée dans le contenu à cause du ton voulu.⁸⁵⁵

Un autre aspect de sa façon d'argumenter est qu'il est, quelquefois, imprécis : il ne fait toujours pas les distinctions nécessaires : ou que ce soit inconscient (comme le veut CAMPBELL),⁸⁵⁶ ou qu'il en soit tout conscient (je crois que ce cas-ci est plus fréquent) : pour tourner l'attention de son public ou de ces lecteurs dans la direction voulue par lui. Dans cette imprécision, il va quelquefois jusqu'à falsifier le sens des textes de l'apôtre même.⁸⁵⁷

⁸⁵⁰ Cf. G. CAMPBELL, *Saint Jerome's Attitude towards Marriage and Woman*, p. 311 : « This circumstance led me shrewdly to suspect that his object in proclaiming the excellence of marriage was only to disparage virginity. This is what stirs Jerome's ire and inspires the reply which is often sharp and somewhat exaggerated. »

⁸⁵¹ G. CAMPBELL, *Saint Jerome's Attitude towards Marriage and Woman*, p. 394 : « We make a mistake if we look to the *Adversus Iovinianum* for a complete statement of Jerome's attitude towards marriage and women... »

⁸⁵² B. CLAUSI, *Storia sacra e strategia retorica : osservazioni sull'uso dell' « exemplum » biblico nell' « Adversus Iovinianum »*, pp. 483–484.

⁸⁵³ Cf. CH. KRUMEICH, *Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae*, p. 175 : « ... Die Bibelstellen zieht der Kirchenvater virtuos je nach Bedarf und Person heran... »

⁸⁵⁴ B. CLAUSI, *Storia sacra e strategia retorica : osservazioni sull'uso dell' « exemplum » biblico nell' « Adversus Iovinianum »*, pp. 483–484.

⁸⁵⁵ Dans l'*Adversus Iovinianum* p. ex. selon l'affirmation d' G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, pp. 306–307 : il faut tenir compte du fait que, en étant « di fronte ad un canto della verginità intonato così alto, ...eventuali stonature e stridori derivano più dallo sforzo per non calar di tono che da idee e convinzioni errate. »

⁸⁵⁶ Cf. G. CAMPBELL, *Saint Jerome's Attitude towards Marriage and Woman*, p. 316 : « It is probably precisely this inability or unwillingness to make necessary distinctions which caused the misunderstanding and gave a handle to his enemies » ; et au même sens D. G. HUNTER, *Resistance to the Virginal Ideal in Late Fourth-Century Rome : the Case of Jovinian*, p. 64 : « What Christians needed was a view of marriage and virginity which could both articulate the goodness of marriage against the Manichees and at the same time assert the superiority of virginity. Jovinian failed in the latter task in the eyes of church officials ; Jerome failed in the former in the eyes of other contemporaries. »

⁸⁵⁷ Cf. p. ex. B. CLAUSI, *La Parola stravolta. Polemica ed esegesi biblica nell' « Adversus Iovinianum » di Girolamo*, p. 26, lequel parle justement de « ...uso tendenzioso dei testimonia biblici » et il ajoute (p. 60) qu'il le fait pour « una verità delle cose, che va oltre il senso immediato »

Il faut encore ajouter à l'analyse de sa méthode que le moine de Bethleem ne parle que des choses et qu'il ne cite que les passages qui, dans un certain sens, appuyent ses idées expliquées.⁸⁵⁸

Il serait très utile pour l'analyse des énonciations de Jérôme en matière des mariages mixtes de prendre en examen ces concepts théologiques sur le mariage en globalité : il est cependant une tâche trop difficile de les connaître parce que Jérôme n'a pas un écrit dans lequel il aurait développé ses idées sur le mariage, et de plus, il paraît que son enseignement à propos – celui qu'il y en a quand même – ne traite pas les aspects théologiques et sacramentaux du mariage chrétien.⁸⁵⁹

Pour une position fondamentale de notre auteur, Mirri soutient – en partant surtout de ses oeuvres de type théologique – que, même s'il ne refuse pas formellement le mariage, substantiellement, il ne l'accepte pas.⁸⁶⁰ Peut-être le motif unique pour l'acceptation du mariage de la part de Jérôme est le fait que les vierges chrétiennes naissent justement des mariages chrétiens.⁸⁶¹ Cette position plutôt hostile peut être mieux comprise si l'on se rend compte du fait que Jérôme entend les noces comme une « réalité postlapsaire »,⁸⁶² et qu'il donnait un rôle très important au baptême à l'égard des mariages aussi : il prédispose, dans

delle parole, una verità superiore a cui egli riteneva di rimanere fedele in ogni caso, non contro, ma proprio a partire dalla stessa Bibbia » ; selon L. MIRRI, *Il matrimonio in san Girolamo*, p. 372 : « ...avviene che Girolamo identifichi le proprie opinioni con lo scritto di san Paolo, anziché confrontarle con i reali contenuti dell'Apostolo, e faccia talvolta dire ai testi paolini quanto in verità non intendessero esprimere, sviandone il contesto, come per esempio, avviene per 1 Cor 7,1-2 » ; cf. encore au même sens l'opinion de P. LAURENCE P., *Jérôme et le nouveau modèle féminin*, pp. 222-223, opinion qui semble très pareille à celle qui, à propos de la dépendance de Jérôme de Cyprien a été affirmé par S. DELEANI, *Présence de Cyprien dans les oeuvres de Jérôme sur la virginité*, p. 82 : « Et il utilise cet auteur d'une manière qui nous semble parfois abusive, il en va de même pour la Bible, qu'il sait plier aux besoins de son argumentation, sans que sa vénération des Écritures soit en rien affaiblie. »

⁸⁵⁸ Ainsi P. LAURENCE, *Jérôme et le nouveau modèle féminin*, p. 323-4 à propos : « Il ne mentionne les ascendances chrétiennes que lorsque le mode de vie de l'ancêtre semble préparer la future conversion à la vie parfaite. ... Entrent aussi en scène celles qui, à un degré quelconque, sont des obstacles au saint propos... »

⁸⁵⁹ Cf. L. MIRRI, *Il matrimonio in san Girolamo*, p. 371 : « ...l'insegnamento geronimiano sul matrimonio non presenti aspetti teologici e sacramentali. Infatti, nel Dottore dalmata è assente in proposito una trattazione morale e simbolica che metta in luce ricchezze e benefici di grazia per gli sposi. »

⁸⁶⁰ L. MIRRI, *Il matrimonio in san Girolamo*, p. 371 ; cf. encore la position non tant catégorique de G. CAMPBELL, *Saint Jerome's Attitude towards Marriage and Woman*, selon lequel on ne retrouve pas en Jérôme un tel refus substantiel. Cependant (et qui dépose pour L. MIRRI), il faut tenir en compte le fait que Jérôme ne parle jamais du mariage comme d'un sacrement (cf. G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, p. 319) : au même temps on pourrait opposer à ce dernier argument le fait qu'à l'époque, le mariage n'était pas encore considéré comme un sacrement ; cf. H. CROUZEL – L. ODROBINA, *Matrimonio. I. Teologia del matrimonio*.

⁸⁶¹ Cf. G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, p. 311.

⁸⁶² Cf. L. MIRRI, *Il matrimonio in san Girolamo*, p. 371.

un certain sens, l'âme du baptisé vers la virginité,⁸⁶³ ou s'il est déjà marié, il en suit que « battesimo stabilisce la situazione dell'individuo », ⁸⁶⁴ c'est-à-dire que s'il est marié, il doit rester tel, mais s'il devient veuf, il ne doit pas se remarier ; ⁸⁶⁵ s'il est, par contre, marié, le baptême requiert la continence, élément fondamentale de la sainteté conjugale.⁸⁶⁶

Bien qu'il parle en générale en termes dissuasifs et négatifs du mariage mixte, Jérôme ne met jamais en doute la validité de ces noces, et on ne trouve en lui aucun attribut péjoratif pour qualifier ces mariages.⁸⁶⁷

Pour résumer donc la position de Jérôme à l'égard des mariages mixtes – en partant justement de ses idées sur le mariage chrétien, expliqué ci-haut – il sera peut-être légitime de citer l'observation de Laurence au sens de laquelle il faut tenir compte de l'abîme qui se trouve entre la pratique et la théorie dans les écrits de Jérôme.⁸⁶⁸ Ainsi, on comprend mieux, d'une part, son hostilité – théorique – contre le mariage, et de l'autre, son exigence – toujours théoriques – du mariage continent, sachant que, en même temps, il accepte – dans la pratique – l'institution du mariage.⁸⁶⁹ Ainsi donc on comprend que si, théoriquement, même le mariage chrétien est une concession, le mariage mixte ne peut avoir aucun espoir d'être loué de la part de l'auteur dalmate ; on comprend que le mariage mixte – théoriquement – vient après « la bigamie ou la trigamie », mais on comprend de la même façon que, d'un mariage chrétien – dans la pratique – il peut naître de doux fruits. Un motif toujours théorique pour le refus des mariages mixtes peut être le fait que, dans un mariage mixte, il y a une chance moins grande pour que les enfants choisissent la vocation de rester vierges ;⁸⁷⁰ ensuite comme selon Jérôme, l'épouse du Christ est la vierge ou celle qui, dans son mariage vit dans la continence, et donné que dans un mariage mixte, il y a

⁸⁶³ Cf. G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, p. 316.

⁸⁶⁴ G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, p. 316, n. 132.

⁸⁶⁵ Cette position de notre auteur peut très bien être illustrée par ses épîtres écrites aux veuves, et surtout par celle 123, dans laquelle il traite le thème de la monogamie.

⁸⁶⁶ Cf. *Adversus Iovinianum* I,16, ainsi que les explications de G. CAMPBELL, *Saint Jerome's Attitude towards Marriage and Woman*, p. 313 et d' G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, p. 312. Selon L. MIRRI, *Il matrimonio in san Girolamo*, p. 377, il est imaginable que son intransigence et son attitude très négative à l'égard du mariage et de la sexualité – même si à l'interne du même mariage – sont dûs aux expériences plutôt amères de Jérôme à propos. Et même si « altro è il contenuto del matrimonio in sé, quale sacramento dell'amore, altro l'iniziazione sessuale al di fuori di esso, tuttavia proprio l'eco di questa ultima sembra influenzare l'intera opinione del grande Santo sulla realtà sponsale, mai intesa come realizzazione della creatura. »

⁸⁶⁷ A part l'unique lieu du commentaire aux Éphésiens, mais on a montré à propos qu'il s'agit ici probablement d'une affirmation plus générale.

⁸⁶⁸ Cf. E. CLARK, *Theory and Practice in Late Ancient Asceticism : Jerome, Chrysostome and Augustine*, pp. 25-46 ; P. LAURENCE, *Jérôme et le nouveau modèle féminin*, p. 224 : « Entre le langage de polémique, caractérisé par une démesure à laquelle son caractère n'est pas étranger, et la modération de ses lettres aux femmes qu'il encourage et félicite, ...existe le fossé qui sépare la théorie de la pratique. »

⁸⁶⁹ P. LAURENCE, *Jérôme et le nouveau modèle féminin*, p. 224.

⁸⁷⁰ Cf. G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, p. 311.

moins de probabilité pour la pratique d'une telle continence, le refus – toujours théorique – du moine de Bethleem à l'égard des mariages mixtes est tout compréhensible.

Dans le commentaire à l'épître aux Éphésiens donc il paraît que le thème dont Jérôme parle n'est pas celui des mariages mixtes. Dans l'*Adversus Iovinianum*, il examine le problème et arrive à des conclusions négatives – théoriquement. A la question de savoir pourquoi Jérôme traite un problème qui semble ne pas entrer dans le champ de sa discussion avec Jovinien : partant du fait que les rhéteurs anciens (auxquels appartient Jérôme aussi) ne disaient rien inutilement, c'est-à-dire sans un but concret, on peut émettre la réponse suivante. En répondant, en effet, encore à la thèse de Jovinien au sens de laquelle tous les baptisés se trouveraient sur le même niveau, indépendamment de leur état de vie, Jérôme avait l'intention de démontrer qu'il y a des différences de degrés même entre les mariés, et ainsi, à plus forte raison entre les mariés et les vierges. Si, par contre, c'est vrai ainsi, en partant de notre observation de plus haut au sens de laquelle les affirmations faites dans les oeuvres polémiques de Jérôme doivent être interprétées surtout en vue à la controverse, et en sachant que notre auteur n'avait pas l'intention de donner un enseignement détaillé sur le problème, il faut conclure que les phrases en question ne doivent pas être détachées à leur contexte, ou avec d'autres mots : les affirmations de l'*Adversus Iovinianum* perdent leur force de dissuasion de valeur absolue (en tant qu'elles examinent dans un sens négatif déjà le mariage, et ainsi à une raison plus forte le mariage mixte) : pour ne pas parler de la circonstance que l'écrit comme un travail théorique, ne dit pas trop sur la position pratique de Jérôme.

Sa position pratique est toute autre : on la voit dans la 107^e lettre, écrite à Leta, où – comme nous l'avons vu avant – il ne dit aucun mot contre ces mariages (même s'il est vrai que le mariage des parents de Leta devint mixte probablement après seulement *post factum*), et de plus, il parle de leurs fruits doux.

Également le commentaire à Isaïe peut nous donner quelque information sur la mentalité pratique de Jérôme : son unique observation est que la femme chrétienne doit servir au mari pour le guider une fois au christianisme.

La 123^e lettre est de nouveau d'ordre théorique (parce que le thème central est quelque chose d'autre) : il s'agit d'une tentative de dissuader Geruchia de se remarier. Naturellement en ayant ce but, il parle dans un sens négatif déjà sur l'habitude des femmes de se remarier, et ainsi il parle, à plus forte raison sur celles qui, dans la répétition marient un païen. Ses affirmations sont de nouveau dans la ligne de son argumentation dissuasive : par conséquent, elles ne peuvent pas être expliquées telles quelles pour la position de Jérôme sur les mariages mixtes, ou en d'autres termes et en partant de notre principe d'interprétation : l'écrit, appartenant à la théorie, ne peut pas être pris sérieusement comme un traité objectif sur le thème des mariages mixtes.

On pourrait conclure le chapitre sur Jérôme avec les mots suivants : il ne parle pas sur des mariages mixtes directement, c'est-à-dire indépendamment d'un autre but (quand il touche à peine le problème, il est très négatif), alors que, dans la pratique (même si l'on ne peut pas être absolument certain s'ils parlent de mariages contractés ou devenus mixtes) il

est très indulgent. Notre conclusion sera à déduire ex silentio : si, en effet, il avait été tant dérangé par la pratique des femmes de contracter un mariage mixte – qu'il devait expérimenter probablement dans ces cercles également à Rome –, en connaissant sa mentalité qui ne laissait rien sans mots, peut-on admettre qu'il n'aurait pas écrit quelque chose de plus volumineux contre le phénomène ?⁸⁷¹

3.16. Conclusion.

En lisant les énoncés des pères et des conciles du christianisme ancien, on peut constater que le NT ne contient aucune interdiction directe des mariages mixtes dans le cas d'un 1^{er} mariage. Ignatios d'Antioche prie les fidèles de consulter l'évêque avant le mariage sur la partie choisie. Callixte permet aux femmes chrétiennes de choisir un homme pour mari et de vivre avec lui en concubinat (*contubernium*) quand il n'y a plus d'hommes chrétiens de leur rang pour qu'elles évitent, par cela les mariages mixtes : Hyppolyte qualifie ces unions comme *adultères* (ou fornications). Origène se sert de l'exemple des mariages mixtes pour l'édification de sa théologie : bien que le vrai mariage soit contracté entre deux chrétiens, les mariages mixtes, même s'ils manquent du charisme de Dieu, sont permis par l'Apôtre. Tertullien attaque sur tous les niveaux les mariages mixtes, les qualifiant comme des *stupra* – sur le plan théologique : il fait comme si l'Écriture contenait des interdictions univoques à propos, mais tout en continuant son argumentation par d'autres motifs, il se dévoile. Cyprien identifie dans les mariages mixtes un motif des persécutions : en les mettant dans la catégorie des péchés charnels, il les considère comme des *fornications (de l'âme)*. Le concile d'Elvire sanctionne avec une excommunication de 5 ans pour toute la vie les parents des filles qui se marient avec des non-catholiques, entre eux avec les juifs. Le concile d'Arles met sous la peine les filles qui épousent des païens. A Laodicée, les hérétiques sont nommés explicitement avec lesquels il est interdit de contracter un mariage, à moins qu'ils promettent de se convertir au catholicisme. Zénon tire l'attention sur le danger du sacrilège par conséquent d'un mariage mixte quand il énumère les problèmes résultant d'une telle union. Ambrosiaster ne parle que sur l'hypothèse d'un mariage devenu mixte après la conversion de l'une des parties, Ambroise, dans ses oeuvres théologiques, énumère différents arguments surtout théologiques contre les mariages mixtes (entre les groupes, il énumère les juifs aussi), alors que dans son épître écrite à son collègue-évêque, le met en garde d'une façon véhémement contre ces mariages en les qualifiant comme de non véritables mariages sur le plan théologique, mais comme des profanations du corps de l'Église, ainsi que des motifs de discordances, de libido et de sacrilège. Épiphanie, en commentant un passage des épîtres de Paul, arrive à en dégager que les mariages mixtes, aux temps anciens du christianisme, étaient permis. Jean Chrysostome parle exclusivement des mariages mixtes devenus tels après une conversion : il ne donne aucune permission pour contracter un tel mariage. Jérôme, dans les oeuvres d'ordre théologique, attaque les mariages mixtes (à un lieu, il qualifie les mariages « non pas contractés selon les lois du Christ » comme des adultères), alors que, dans les écrits d'ordre pratique, il est très indulgent.

⁸⁷¹ Qui, de plus, aurait du prendre en considération les autres groupes non-catholiques aussi, qu'il omet absolument dans ces oeuvres.

Contre les juifs, on ne trouve que quelques rares exemples : chez Ambroise, mais lui, il n'en parle que dans son oeuvre d'ordre exégétique, et le concile d'Elvire les énumère entre les autres groupes défendus : aucun rôle éminent, et de plus, il paraît que les pères ne s'intéressaient pas trop aux mariages mixtes des chrétiens contractés avec des juifs.

A l'exception donc de quelques exemples où les pères ou les conciles voulaient absolument dissuader des mariages mixtes sur le plan pratique, les positions hostiles du christianisme sont plutôt dues au fait que le mariage mixte ne passait pas bien dans la théologie élaborée par les pères sur le parallèle du mari-femme, d'une part, et du Christ-Église, de l'autre. C'est sur cette dernière circonstance que les qualifications négatives (fornication, *stuprum*, sacrilèges, non-mariage, adultère) sont imputables, et non tant à une identification réelle. Le comportement des pères pourrait plutôt être caractérisé comme celui de quelqu'un qui, en s'attachant à sa position théorique, n'en veut pas se montrer moins indulgent sur le plan pratique non plus : moins que d'interdictions sévères, il s'agit d'avertissements. Donc bien que le mariage mixte, sur le plan théologique, est souvent privé de son caractère divin, cependant sa validité juridique n'est jamais mise en doute.

Pour finire la conclusion tirée de la part du christianisme dans la question, on doit souligner son caractère principal et très important, et c'est le rôle de la liberté de conscience, qui, même si aidée par des conseils d'ordre plus théologique que pratique, reste, dans notre période examinée, pour la plupart, conservée.

4. Le mariage mixte dans le judaïsme ancien.

Dans le chapitre suivant, je n'ai pas l'intention de présenter toute l'histoire des mariages mixtes dans l'Ancien Testament et dans le judaïsme antique. Mon but sera de présenter les contours de la mentalité rabbinique sur ces mariages dans les premiers siècles de notre ère jusqu'à environ l'an 388 (date de publication de la loi *CTh* 3,7,2), de montrer comment cette mentalité se modifia à partir du début de notre période à la fin du temps examiné et, en exposant les motifs des rabbins responsables pour la formation de leurs attitudes, d'essayer de faire comprendre les points de vue rabbiniques sur la question. Ainsi, naturellement, les pensées juives du début de l'histoire d'Israël sur les mariages mixtes en elles-mêmes ne constituant pas une part importante de la recherche, je les présenterai brièvement⁸⁷², seulement pour montrer les antécédents de la pensée rabbinique sur le sujet et pour donner une impression d'où elle est partie et où elle est arrivée.

Une autre observation est encore à faire : il est supposé beaucoup de fois a priori que le problème des mariages mixtes vu par les juifs est un problème de base exclusivement ou au moins surtout ethnique : c'est vrai pour la période des temps anciens, mais cela ne vaut pas pour toutes. Il faut examiner les sources relatives à notre thème séparément pour toutes les périodes ; méthode tant plus idonée que l'évolution de l'attitude du judaïsme au problème des mariages mixtes est étroitement liée aux mouvements de réforme d'après les grandes crises nationales :⁸⁷³ ce sera donc notre façon de procéder dans ce chapitre.

4.1. Les origines du peuple d'Israël.

Au début de l'histoire du peuple d'Israël, les mariages mixtes n'étaient pas interdits⁸⁷⁴. Tout ce qui peut être dit à ce propos est que beaucoup de personnages connus de la Bible contractaient leur mariage avec une femme venant de la même tribu ou de la même famille : donc, le standard dans le choix des époux était l'endogamie,⁸⁷⁵ mais ce standard

⁸⁷² Pour une présentation détaillée de la réglementation du problème des mariages mixtes aux temps anciens d'Israël cf. p. ex. L. LÖW, *Eherechtliche Studien*, pp. 108–178 ; L. M. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and Talmud*, pp. 145–219 ; CH. HAYES, *Gentile Impurities and Jewish Identities. Inter-marriage and Conversion from the Bible to the Talmud*, passim.

⁸⁷³ L'explication de S. J. D. COHEN, *From the Bible to the Talmud*, p. 23. souligne un autre point, non moins important dans l'histoire du peuple juif, qui affecte l'attitude de la communauté à la question des mariages mixtes : le changement de mentalité fondamental commencerait avec la première destruction du temple de Jérusalem à 587 av. J., ce serait de cette époque-là que daterait la transformation de la religion israélitique au « judaïsme » et celle des israélites à des « juifs » qui se montrerait, d'une part, dans une progressive prohibition générale des mariages mixtes (générale au sens de toutes les nations), et de l'autre, dans la permission faite aux non-juifs de se convertir et de devenir des juifs à presque plein droit.

⁸⁷⁴ Cf. S. J. D. COHEN, *From the Bible to the Talmud*, p. 23. Pour l'enchaînement des idées expliquées ici cf. L. M. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and Talmud*, pp. 145–219.

⁸⁷⁵ Selon L. LÖW, *Eherechtliche Studien*, p. 112, cette tendance avait comme but la « *Erhaltung der Stammesreinheit* », pareille à celle palpable jusqu'aux derniers temps dans les cercles de la haute aristocratie de l'Europe aussi.

restait, durant toute cette période, de nature sociale, et ne devient pas encore une norme juridique.⁸⁷⁶ Il paraît que cette endogamie était franchie seulement là où le mariage dans la tribu n'était pas possible (p. ex. si l'homme est à l'étranger où s'il ne peut pas marier une fille de sa propre tribu), ou quand le mariage mixte représente un intérêt d'État car qu'il crée des alliances avec différents pays.⁸⁷⁷

4.2. Le temps du Deutéronome.

La première période de la réglementation juridique du problème est due à la destruction du royaume du Nord quand les dirigeants du royaume du Sud décidèrent d'épurer leur pays des influences étrangères, que ce soient religieuses ou politiques, et, par ce moyen, de résister aux nations qui les encadraient et d'éviter tout contact avec le paganisme⁸⁷⁸ – le concept de la pureté raciale n'entre pas encore en considération :⁸⁷⁹ la base de l'interdiction est religieuse et nationale à la fois,⁸⁸⁰ qui se voit très bien dans le fait que la question du prosélytisme n'est pas posée au sens que ce type de mariage serait permis au cas où l'autre

⁸⁷⁶ Gen 6,1–2 ; Gen 24,1–4 ; Ex 34,11–16 ; Lévi 18,21 ; Lévi 20,1–27 ; Nombre 25,1–3 ; Jos 23,12–13 ; Jug 3,5–8 ; 14,3–7 ; 2 Sam 11,1–10 ; 1 Rois 11,1–8. Qu'ils n'étaient pas absolument interdits est montré par certains passages toujours datables de cette période : Gen 16,1 ; Gen 41,45 ; Ex 2,21. L'autre défaut de ces passages est que s'ils contiennent une prohibition à cet égard (comme p. ex. Ex 34,11–16), cette prohibition n'est pas absolue, elle n'est pas générale : au sens qu'elle n'interdit le mariage qu'avec les sept nations Cananéennes ; cf. S. J. D. COHEN, *From the Bible to the Talmud*, p. 23. Sur la tendance de l'endogamie durant des premiers temps environ à la destruction du temple en 70 cf. L. M. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and Talmud*, pp. 145–149.

⁸⁷⁷ Naturellement il y avait un petit nombre d'exceptions, qui, par contre, sont interprétées dans un sens contraire à celui de l'histoire originale ; pour cela cf. L. LÖW, *Eherechtliche Studien*, p. 114. Pour une présentation plus détaillée de cette période par rapport au mariage avec les égyptiens, édomites, ammonites et moabites cf. L. LÖW, *Eherechtliche Studien*, pp. 112–143 ; et G. KITTEL, *Das Konnubium mit den Nicht-Juden im antiken Judentum*, pp. 31–33.

⁸⁷⁸ Cf. G. KITTEL, *Das Konnubium mit den Nicht-Juden im antiken Judentum*, p. 33 ; c'est à cette époque-là que les idéologues du pays commencent à réinterpréter les mariages mixtes des temps anciens négativement : surtout du point de vue du syncrétisme dangereux, c'est pourquoi sont interdits seulement les mariages avec les nations voisines. Il est très probable que les déportés du Nord sont disparus justement parce que, pour eux, une règle défendant les mariages mixtes n'existait pas, tandis que pour la part méridionale, avec la publication du *Deutéronome*, une telle norme a été mise en vigueur, même si cette norme restait plutôt un programme sans devenir une mesure prise ; cf. *Ibidem*, p. 36.

⁸⁷⁹ Cf. L. M. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and Talmud*, p. 153.

⁸⁸⁰ Cela se voit très bien dans l'explication donnée pour interdire les mariages exogamiques : l'auteur, en défendant de contracter des mariages avec les étrangers, donne une explication religieuse en tant que, selon elle, les enfants issus de ces unions seraient détachés, par l'influence idolâtre de la croyance monothéiste, et, en suivant leur père ou leur mère, ils adhéreraient aux cultes païens incompatibles avec l'Alliance. Cette base religieuse de la défense est encore plus accentuée dans la période d'après la chute de Jérusalem, quand les mariages entre israélites de naissance et prosélytes ayant adhéré au judaïsme rabbinique sont légitimes, au même titre que les mariages entre israélites de naissance. Cf. au même sens L. LÖW, *Eherechtliche Studien*, p. 121.

partie se convertisse :⁸⁸¹ il ne l'est pas. C'est l'époque du livre du *Deutéronome* qui formule les premières interdictions vraies et propres à notre propos.⁸⁸² C'est pourquoi l'auteur renouvelle le grand thème ancien,⁸⁸³ celui de la sainte guerre contre les sept nations qui tiennent la terre de la Palestine, et il formule l'interdiction contre les enfants de ces nations :⁸⁸⁴

Deut 7,1-4 : « Lorsque l'Eternel ton Dieu t'aura fait entrer dans le pays où tu te rends pour en prendre possession, et qu'il aura chassé devant toi de nombreuses nations : les Hittites, les Guirgasiens, les Amoréens, les Cananéens, les Phéréziens, les Héviens et les Yebousiens, ces sept nations plus nombreuses et plus puissantes que toi, lorsqu'il te les aura livrées et que tu les auras vaincues, tu les extermineras totalement pour les vouer à l'Eternel ; tu ne concluras pas d'alliance avec elles et tu n'auras pour elles aucune pitié. Tu ne t'uniras pas avec elles par des mariages, tu ne donneras pas tes filles à leurs fils et tu ne prendras pas leurs filles pour tes fils ; car ils détourneraient de moi tes enfants, qui iraient rendre un culte à d'autres dieux : ma colère s'enflammerait alors contre vous et je ne tarderais pas à vous exterminer... »

Un autre lieu du *Deutéronome* continue le même thème quand il précise la valeur de l'interdiction pour d'autres peuples en déclarant que :

⁸⁸¹ Cf. G. KITTEL, *Das Konnubium mit den Nicht-Juden im antiken Judentum*, pp. 33-36.

⁸⁸² Selon Fr. BIANCHI, *La donna del tuo popolo*, pp. 141-142, dans la période préexilique du peuple juif, il n'y avait aucune polémique contre les mariages mixtes ; pour ne pas parler de la circonstance que la datation du livre du *Deutéronome* ne serait qu'une hypothèse, les textes deutéronomiques contenant les interdictions de plus haut « tradiscono... la situazione che nasce con l'esilio babilonese » ; en ce qui concerne les passages qui décrivent des mariages mixtes sans aucune opposition, on devrait accepter la constatation de S. M. OLYAN (*Rites and Ranks*, pp. 86-87), selon qui cette attitude serait devable à la structure patriarcale de la société ancienne au sens de laquelle la femme israélitique ne créait pas une descendance ; les textes, par contre, qui montrent les exemples de certains personnages bibliques négatifs à propos, seraient à inscrire à une rédaction plus tardive. Donnée que ce travail n'a pas l'intention de clarifier à la perfection la mentalité juive de cette époque ancienne sur les mariages mixtes – la présentation de ce temps ne sert que d'introduction pour la période rabbinique, thème proprement dit de notre analyse, je ne tiens pas important de prendre position sur cette nouvelle thèse puisqu'elle n'a rien à voir avec les résultats de notre examen : pour le moment j'ai choisi de présenter les opinions classiques, tout en indiquant cette nouvelle position.

⁸⁸³ Cf. p. ex. *Ex 34, 11*.

⁸⁸⁴ Cf. L. H. SILBERMANN, *Reprobation, Prohibition, Invalidity*, pp. 181-182. Il est donc à observer que la défense ne devient pas générale, à cette époque non plus, même si, aux sept nations prohibées par le *Deut 7,1-11*, le mariage avec un amaléchite est implicitement interdit par la vieille hostilité entre les deux peuples, et que, dans le *Deut 23,4-9*, quatre nations ultérieures seront associées, où il est précisé qu'il leur est interdit d'entrer dans la congrégation du Seigneur : ce passage a été plus tard plusieurs fois interprété comme une allusion aux mariages mixtes ; cf. plus bas. V. sur la question encore S. J. D. COHEN, *From the Bible to the Talmud*, p. 23.

Deut 23,4-9 : « Les Ammonites et les Moabites ne seront jamais admis dans l'assemblée de l'Eternel pas même leurs descendants de la dixième génération. En effet, lorsque vous êtes sortis d'Egypte, ils ne sont pas venus vous accueillir sur votre route avec du pain et de l'eau. Au contraire, ils ont soudoyé contre vous Balaam, fils de Beor, et l'ont fait venir de Petor en Mésopotamie pour vous maudire. Mais l'Eternel votre Dieu a refusé d'écouter Balaam et il a changé pour vous la malédiction en bénédiction, car l'Eternel votre Dieu vous aime. Tant que vous vivrez, vous ne conclurez pas de traité de paix et d'amitié avec eux. Vous ne considérerez pas les Edomites comme abominables, car c'est un peuple frère. Vous ne tiendrez pas non plus les Egyptiens pour abominables, car vous avez séjourné dans leur pays. Les membres de ces deux peuples pourront entrer dans l'assemblée de l'Eternel à partir de la troisième génération. »

Donc, à côté des sept peuples vus ci-dessus, il y en a d'autres avec qui le mariage n'est pas permis : les ammonites et les moabites jusqu'à la dixième génération, alors que les édomites et les égyptiens sont permis à partir de la troisième génération.

Une explication de la prohibition partielle et du fait qu'aucun des livres précédant au *Deutéronome* n'attribue pas de grande importance au problème peut être retrouvée dans la circonstance qu'Israël vivant sur sa propre terre n'avait pas besoin d'une interdiction contre toutes les nations étrangères.⁸⁸⁵ Il paraît que la réformation effectuée par le *Deutéronome* avait l'intention de rendre la réprobation sociale des mariages mixtes plus grande, sans, quand même, que la question de la validité de ces mariages ait été posée.⁸⁸⁶ Le mariage était, à cette époque-là, une affaire de famille, sans entrer dans les thèmes de la communauté.⁸⁸⁷

4.3. Le retour de la captivité.

L'étape suivante de rigueur était celle du retour de la captivité de Babylone, après la période d'un total désespoir où les chefs du peuple étant déportés du pays, les couches sociales restées là n'avaient pas attribué de grande importance à la maintenance de la pureté

⁸⁸⁵ Cf. S. J. D. COHEN, *From the Bible to the Talmud*, p. 23.

⁸⁸⁶ Cf. L. M. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and Talmud*, p. 160 : « As yet the legal concept of a marriage that has no validity not exist. Marriage was home-taking for marital union ; as such it was fact, right or wrong, that no law could undo » ; cf. encore L. LÖW, *Eherechtliche Studien*, p. 122 : « Es war mithin für die Reflexion über die Rechtsgiltigkeit eines factisch bestehenden Ehebundes gar kein Boden vorhanden... Der Ausdruck – sich verschwägern –, dessen sich das Gesetz bedient, indem es die Mischehe untersagt, beweist jedenfalls, daß es den ehelichen Charakter einer solchen Ehe nicht in Abrede stellt... »

⁸⁸⁷ Cf. L. LÖW, *Eherechtliche Studien*, p. 122.

religieuse à travers celle des mariages.⁸⁸⁸ C'est donc à cette époque que Esdras et Néhémie essayent de fermer de nouveau la société juive, problème comprenant la question des mariages mixtes aussi⁸⁸⁹ – une différence de grande importance vis-à-vis des prohibitions d'avant est que dans cette période-ci, la rigueur ne reste plus un programme, mais elle devient une mesure prise réellement.⁸⁹⁰ Dans cette attitude envers les mariages mixtes, il n'y a rien de neuf – au sens de la prohibition de ces mariages – exception faite au motif de l'interdiction, qui, contrairement à celle de la période du *Deutéronome* où elle était surtout de nature politique et religieuse, ici, est, dans la mesure la plus grande, de nature raciale – même si l'aversion d'Esdras envers ces mariages est exprimée en termes d'un racisme religieux où la pureté du sang et celle de la religion monothéiste des juifs sont liées, l'une à l'autre, inséparablement ;⁸⁹¹ en ce qui concerne, en revanche, l'extensivité et la vigueur de l'interdiction, il y a un très grand changement : l'identité précise des femmes n'est pas claire, mais elles ne sont seulement pas de ces nations-là qui étaient défendues par *Deut* 7,1–4.⁸⁹² Le motif donné, pour leur expulsion du pays et du peuple, par l'interprétation d'Esdras, était leur abomination pareille à celle des cananéennes, alors que le motif indiqué par Néhémie est la peur que les femmes étrangères puissent faire pécher leur maris juifs ;⁸⁹³ ainsi, nos auteurs vont interpréter la structure 7,3–4 en un sens plus large :⁸⁹⁴ les femmes étrangères doivent donc être renvoyées, mais la validité de ces mariages n'est pas remise en question, maintenant non plus.⁸⁹⁵

4.4. L'époque hellénistique.

Après la consolidation effectuée par Esdras et Néhémie, la crise suivante est constituée par l'hellénisation du judaïsme, avec une ouverture envers le monde païen se montrant, entre

⁸⁸⁸ Selon L. LÖW, *Eherechtliche Studien*, p. 144, ce laxisme religieux est motivé par le lien très étroit entre religion et État de l'époque : donné que l'État juif n'existait pas, la religion étant un'affaire d'État ne contraignait pas si fortement.

⁸⁸⁹ *Esd* 9–10 ; *Néh* 10,31 ; 13,1–9 ; 13,23–28 ; cf. G. VERMES, *Leviticus 18 :21 in Ancient Jewish Bible Exegesis*, 1981, p. 119.

⁸⁹⁰ Cf. G. KITTEL, *Das Konnubium mit den Nicht-Juden im antiken Judentum*, p. 36.

⁸⁹¹ Cf. L. M. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and Talmud*, p. 162. En ce qui concerne cette inséparabilité des fondements raciaux et religieux dans la question des mariages mixtes, il sera intéressant de voir plus bas comment ces fondements, séparés l'un de l'autre, seront renforcés ou affaiblis selon les vicissitudes du peuple juif au cours de son histoire ancien ; et il serait intéressant d'examiner ces changements au-delà de la limite de notre recherche jusqu'à nos jours.

⁸⁹² Cf. G. KITTEL, *Das Konnubium mit den Nicht-Juden im antiken Judentum*, pp. 37–38.

⁸⁹³ Selon Fr. BIANCHI, *La donna del tuo popolo*, pp. 146–149, les passages contenant l'interdiction et les mesures prises à l'égard des mariages mixtes par Esdras et Néhémie furent composés dans la période successive, le rédacteur ayant le but de soutenir ses préoccupations à travers une réglementation posée dans l'histoire ancienne.

⁸⁹⁴ Cf. S. J. D. COHEN, *From the Bible to the Talmud*, p. 26. C'est le sens de l'interprétation d' L. M. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and Talmud*, p. 163.

⁸⁹⁵ Cf. L. H. SILBERMANN, *Reprobation, Prohibition, Invalidity*, p. 184.

autres, dans le grand nombre des mariages mixtes :⁸⁹⁶ c'est la révolte des Hachmonéens qui fait fin à cette ouverture. C'est de ce temps-là que le *livre des Jubilés* date, lequel formule son interdiction de mariages mixtes, sur la base d'un motif de nationalisme religieux cette fois,⁸⁹⁷ d'une façon générale et très sévère.

4.4.1. Le Livre des Jubilés (début/moitié du II siècle avant J. Chr.).

Le 30^e chapitre du livre s'occupe de l'histoire de Dina, fille de Jacob, qui a été kidnappée par Sichem.⁸⁹⁸ Sichem, après avoir fait kidnapper la fille et après avoir couché avec elle,

⁸⁹⁶ Cf. p. ex. le livre d'Esther qui épouse un non-juif. G. KITTEL (*Das Konnubium mit den Nicht-Juden im antiken Judentum*, pp. 39–41) parle de cette période-là du judaïsme comme dans laquelle le judaïsme devient un « Weltjudentum », où, d'une part, la prohibition se fortifie, et de l'autre, le nombre des tels mariages augmente.

⁸⁹⁷ Cf. L. M. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and Talmud*, p. 171.

⁸⁹⁸ *Livre des Jubilés* 30 : « 1. And in the first year of the sixth week he went up to Salem, to the east of Shechem, in peace, in the fourth month. 2. And there they carried off Dinah, the daughter of Jacob, into the house of Shechem, the son of Hamor, the Hivite, the prince of the land, and he lay with her and defiled her, and she was a little girl, a child of twelve years. 3. And he besought his father and her brothers that she might be given to him to wife. And Jacob and his sons were wroth because of the men of Shechem ; for they had defiled Dinah, their sister, and they spake to them with evil intent and dealt deceitfully with them and beguiled them. 4. And Simeon and Levi came unexpectedly to Shechem and executed judgment on all the men of Shechem, and slew all the men whom they found in it, and left not a single one remaining in it : they slew all in torments because they had dishonoured their sister Dinah. 5. And thus let it not again be done from henceforth that a daughter of Israel be defiled ; for judgment is ordained in heaven against them that they should destroy with the sword all the men of the Shechemites because they had wrought shame in Israel. 6. And the Lord delivered them into the hands of the sons of Jacob that they might exterminate them with the sword and execute judgment upon them, and that it might not thus again be done in Israel that a virgin of Israel should be defiled. 7. And if there is any man who wisheth in Israel to give his daughter or his sister to any man who is of the seed of the Gentiles he shall surely die, and they shall stone him with stones ; for he hath wrought shame in Israel ; and they shall burn the woman with fire, because she hath dishonoured the name of the house of her father, and she shall be rooted out of Israel. 8. And let not an adulteress and no uncleanness be found in Israel throughout all the days of the generations of the earth ; for Israel is holy unto the Lord, and every man who hath defiled (it) shall surely die : they shall stone him with stones. 9. For thus hath it been ordained and written in the heavenly tables regarding all the seed of Israel : he who defileth (it) shall surely die, and he shall be stoned with stones. 10. And to this law there is no limit of days, and no remission, nor any atonement : but the man who hath defiled his daughter shall be rooted out in the midst of all Israel, because he hath given of his seed to Moloch, and wrought impiously so as to defile it. 11. And do thou, Moses, command the children of Israel and exhort them not to give their daughters to the Gentiles, and not to take for their sons any of the daughters of the Gentiles, for this is abominable before the Lord. 12. For this reason I have written for thee in the words of the Law all the deeds of the Shechemites, which they wrought against Dinah, and how the sons of Jacob spake, saying : 'We shall not give our daughter to a man who is uncircumcised ; for that were a reproach unto us.' 13. And it is a reproach to Israel, to those who give, and to those who take the daughters of the Gentiles ; for this is unclean and abominable to Israel. 14. And Israel will not be free from this uncleanness if it hath a

voulait l'épouser : il l'a demandée à son père, mais la famille de Dina, à la place d'une réponse positive, a pris revanche sur les gens de Sichem à cause de la contamination de leur soeur. Jusqu'ici dure l'histoire, et d'ici commence l'enseignement : une telle affaire ne doit plus arriver en Israël, au sens aussi que si un homme veut donner sa fille à un non-juif, il sera condamné à mort par lapidation, et la fille mérite pareillement la peine capitale : elle sera brûlée. Le motif d'une punition si sévère est qu'il a péché et déshonoré Israël, d'une part, et qu'elle a déshonoré le nom de la maison de son père, et du moment qu'Israël est saint au Seigneur et que, par conséquent, il ne doit pas y avoir de fornication et de corruption sur sa terre, tous qui le déshonorent ou ont seulement l'intention (comme le père et sa fille) de le déshonorer (par fornication et corruption auxquelles le mariage mixte est assimilé), doivent mourir par lapidation ou par le feu : pour base de cette affirmation, l'auteur du livre porte une autorité sainte : les tableaux du ciel sur lesquels c'est déjà écrit. Après cette autorité un peu obscure, l'auteur se réfère à une autre, cette fois plus précisable : le passage est tiré du *Lévitique* 18,21 : « *Tu ne livreras pas l'un de tes enfants pour les sacrifices à Molok, car tu ne déshonoreras pas ton Dieu. Je suis l'Eternel.* », qui lui permet d'élargir la prohibition aux deux sexes : non seulement les filles, mais les fils aussi des païens sont interdits aux juifs. Un motif du déshonneur est ultérieurement précisé : c'est le prépuce des hommes païens qui est dégoûtant ; l'explication unilatérale de ce déshonneur ne constitue aucun empêchement à la portée générale – au niveau des sexes – de l'interdiction, qui, répétée encore une fois, doit contribuer à l'abolition de cette impureté de tout l'Israël.

La portée de l'interdiction valable généralement à toutes les nations et aux deux sexes est sûre :⁸⁹⁹ cependant l'auteur ne se réfère pas au livre du *Deutéronome*, mais à celui du *Lévitique*.⁹⁰⁰ Même si, d'après le livre, l'aversion de l'auteur pour un mariage d'une juive avec un non-juif est plus grande,⁹⁰¹ la prohibition vaut pour les deux sexes également : dans cette législation nouvelle, la punition de ce crime – crime équivalent à celui d'idolâtrie – est capitale.⁹⁰²

Il y a en revanche un caractère nouveau dans le traitement du problème, qui se voit déjà dans le texte analysé, et dont le motif, selon Kittel, consiste dans la transformation de

wife of the daughters of the Gentiles, or hath given any of its daughters to a man who is of any of the Gentiles. 15. For there will be plague upon plague, and curse upon curse, and every judgment and plague and curse will come (upon him) : if he do this thing, or hide his eyes from those who commit uncleanness, or those who defile the sanctuary of the Lord, or those who profane His holy name, (then) will the whole nation together be judged for all the uncleanness and profanation of this (man). » *The Book of Jubilees*, translated by R. H. Charles (Society for Promoting Christian Knowledge), London, 1917, pp. 153–155.

⁸⁹⁹ Cf. au même sens G. VERMES, *Leviticus 18 :21 in Ancient Jewish Bible Exegesis*, p. 120.

⁹⁰⁰ Cf. S. J. D. COHEN, *From the Bible to the Talmud*, p. 26.

⁹⁰¹ Cf. S. J. D. COHEN, *From the Bible to the Talmud*, p. 35. Il paraît que cette aversion plus grande est due aux prépuces des non-juifs qui, par contre, ne sont concernés que dans l'un des deux cas.

⁹⁰² Cf. G. ALON, *Jews, Judaism and the Classical World*, pp. 114–119 ; G. VERMES, *Leviticus 18 :21 in Ancient Jewish Bible Exegesis*, p. 119.

la religion juive d'une « religion de sang 'en une' religion rituelle ». ⁹⁰³ Par le fait que le motif de l'interdiction de ce type de mariage est le déshonneur causé par le prépuce des païens, une possibilité ultérieure de contracter le mariage visé s'esquisse par l'élimination de ce prépuce dérangeant, c'est-à-dire par la conversion du païen au judaïsme. Dans ce sens, l'interdiction des mariages mixtes change de sens et de base : le motif d'avant (celui de la pureté du peuple) disparaît pour rendre la place à un autre, à celui de la pureté de la religion, où les prosélytes, dans cet aspect, comptent pour des juifs à presque plein droit. ⁹⁰⁴

Cependant, dans cette citation non plus, la validité des mariages mixtes n'est pas mise en question : on est content de renforcer la défense et d'infliger la mort pour les cas d'inobéissance : mais ces mariages continuent à être valides, continuent à être une possibilité ouverte, même si dangereuse. ⁹⁰⁵ Néanmoins, à l'époque de ce livre se retrouvent déjà, comme nous avons analysé, les contours d'une nouvelle mentalité dans l'attitude envers les mariages mixtes, mentalité qui se montre plus sévère et moins prête à des compromis. Les débuts de cette nouvelle mentalité se voient déjà dans le choix de la base scripturaire : c'est la première fois que le *Lév* 18,21 est utilisé pour l'enseignement sur les mariages mixtes. ⁹⁰⁶ Le passage est parfait, même plus parfait que ceux du *Deutéronome* parce que :

- a, il ne peut pas y avoir de discussion sur la légitimité du passage dans la formulation de l'attitude des rabbins au problème, parce qu'il est pris dans la *Torah* ;
- b, il est applicable et à toutes les nations étrangères et aux deux sexes : quand l'auteur veut interdire les relations entre un juif et une non-juive, il interprète la semence comme celle de l'homme juif auquel il est interdit de la donner à une femme non-juive ; quand, en revanche, il a l'intention de parler contre les relations de sens inverse, c'est-à-dire quand c'est la femme qui est juive et l'homme est un non-juif, alors il applique le mot « semence » à la femme juive en tant qu'elle est de la semence de son père (juif). ⁹⁰⁷

⁹⁰³ Cf. G. KITTEL, *Das Konnubium mit den Nicht-Juden im antiken Judentum*, p. 46 : « In dem Maße, in dem die jüdische Religion Ritualreligion wird, ist die Legitimität der Ehe nicht mehr in erster Linie ein Problem des Blutes, sondern der rituellen Korrektheit » ; c'est par cette même transformation (dans ses phases primitives) que l'histoire de Ruth est expliquée par G. KITTEL (p. 48).

⁹⁰⁴ Cf. L. M. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and Talmud*, p. 171, qui qualifie l'interdiction comme de nationalisme religieux au sens que qui se convertit compte d'appartenir au peuple juif ; cf. à propos p. ex. l'histoire racontée au *Sifre Nombres* 115 au 15,41 sur un jeune rabbin qui se préparant à un acte sexuel avec une non-juive, laisse la fille en se rendant compte du fait que l'acte serait un crime ; après, en revanche, que la fille se soit faite prosélyte, l'acte prévu sera déclaré comme légitime dans la forme d'un mariage légal – même si les nouveaux convertis – selon certains rabbins – ne comptent pas de véritables prosélytes, donné que le motif de la conversion n'est pas la religion, mais l'amour envers une personne juive : *B. Jeb.* 24b ; cf. encore G. KITTEL, *Das Konnubium mit den Nicht-Juden im antiken Judentum*, pp. 43–46, 48–49.

⁹⁰⁵ Cf. L. H. SILBERMANN, *Reprobation, Prohibition, Invalidity*, p. 186.

⁹⁰⁶ Cf. G. VERMES, *Leviticus 18 : 21 in Ancient Jewish Bible Exegesis*, p. 118.

⁹⁰⁷ Pour une analyse profonde du livre du point de vue des mariages mixtes cf. Fr. BIANCHI, *La donna del tuo popolo*, pp. 118–124.

Et même si le livre n'appartient pas aux livres acceptés par le judaïsme officiel,⁹⁰⁸ les idées y contenues ne peuvent pas ne pas se répandre dans la mentalité du peuple :⁹⁰⁹ c'est ainsi que l'enseignement sur les mariages mixtes devient lentement une règle obligatoire. Que cette lenteur est vraiment une lenteur, cela se voit très bien par l'exemple des deux auteurs à examiner maintenant.

4.4.2. Philon d'Alexandrie (15/10 avant J. Chr. – 40/45 ? après J. Chr.).

C'est à notre quatrième période qu'appartiennent Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe : aucun d'eux ne paraît avoir attribué une importance quelconque au passage du *Lévitique* – ils restent, dans leurs exposés sur l'interdiction des mariages mixtes, contents de ceux du *Deutéronome*, même si les pensées des deux auteurs relatives à notre thème, à côté de la ressemblance fondamentale, ne sont pas tout à fait les mêmes. Un motif de ce silence sur un lieu si fort peut être la non-acceptance de ce livre par les autorités officielles,⁹¹⁰ où, par conséquent, peut-être ne le connaissaient-ils pas du tout.

Philon donc, en commentant les lois de la Torah dans son oeuvre *Des lois spéciales*,⁹¹¹ et plus précisément le sixième commandement,⁹¹² formule son interdiction de contracter un mariage mixte en s'appuyant de l'autorité du *Deut* 7,3–4 quand il soutient sa défense par la peur que les coutumes inhérents à un non-juif peuvent être attirants à son conjoint juif de façon qu'ils puissent le détourner des voies du Seigneur. Après sa concession au sens de laquelle un juif à deux parents juifs peut résister, probablement, à la tentation de tels coutumes, il continue son discours de dissuasion en faisant attention aux enfants d'une telle relation conjugale, qui, en revanche, n'ayant pas reçu l'éducation prescrite ne seront plus capables de tenir aux coutumes ingénus et, par conséquent, ils ne rendront plus l'hommage dû à Dieu : début et terme de l'infortune la plus profonde. Dans les pensées donc de Philon, les mariages mixtes ne sont pas encore prohibés d'une façon absolue. S'ils le seraient, il serait inutile de répéter, de paraphraser les mots du *Deutéronome*, ou, au moins, l'auteur

⁹⁰⁸ Cf. p. ex. G. SCHELBERT, *Jubiläenbuch*, p. 288 ; L. M. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and Talmud*, p. 170.

⁹⁰⁹ En témoignent les exégèses diverses, mais tirant leur origine fondamentalement d'ici : elles datent d'une période plus tardive, cf. plus bas.

⁹¹⁰ Cf. plus haut.

⁹¹¹ Cf. PHILON D'ALEXANDRIE, *De specialibus legibus* III,29 : « ἀλλὰ μηδὲ ἄλλοεθνεῖ, φησί, κοινωνίαν γάμου συντίθεσο, μή ποτε μαχομένοις ἔθουσιν ὑπαχθῆις ἐνδῶς καὶ τῆς πρὸς εὐσέβειαν ὁδοῦ λάθης διαμαρτῶν πρὸς ἀνοδίαν ἐκτραπέις· καὶ τάχα μὲν αὐτός ἀνθέξεις ἐκ πρώτης ἡλικίας ἡρματισμένος ὑποθήκαις ἀρίσταις, ὥς οἱ γονεῖς κατεπάδοντες αἰεὶ τοὺς ἱεροῦς νόμους ὑφηγοῦντο· δέος δὲ οὐ μικρόν ἐστι περὶ υἱῶν καὶ θυγατέρων, ἴσως γὰρ δαλεασθέντες νόθοις πρὸ γνησίων ἔθουσι κινδυνεύουσι τὴν τοῦ ἐνὸς θεοῦ τιμὴν ἀπομαθεῖν, ὅπερ ἐστὶν ἀρχὴ καὶ τέλος τῆς ἀνωτάτῳ βαρυσαιμονίας. »

⁹¹² Pour l'identité fondamentale des idées sur la sexualité de Philon et du judaïsme palestinien cf. J. Z. LAUTERBACH, *His Relation to the Halakah*, pp. 15–18, qui soutient une influence réciproque entre Philon et le Halakah palestinien ; cf. encore S. BELKIN, *Philo and the Oral Law*, pp. X et 258–260 selon la thèse duquel la description de Philo est basée sur le Halakah palestinien tel qu'il est connu en Alexandrie.

mentionnerait, sûrement, les peines infligées à telle infraction. Le fait que Philon ne fait aucune allusion à une peine prescrite aux mariages mixtes nous fait conclure qu'il ne connaissait pas, ou au moins qu'il n'attribuait pas de grande importance au *Livre des Jubilés*. En ce qui concerne son mode d'argumentation, il est pareil à celui d'Esdras : du moment que la raison de l'interdiction vaut pour toutes les nations, l'interdiction vaut également pour toutes – sans parler de l'invalidité de ces relations, naturellement.

4.4.3. Flavius Josèphe (37/38 – 100 ?).⁹¹³

Flavius Josèphe, dans les passages de son oeuvre *Des antiquités juives* où il parle du problème des mariages mixtes, met l'accent sur l'inconvénience de la conduite des gens vers Dieu à cause de leurs mariages avec des femmes étrangères.

Le premier récit a comme protagoniste le roi Salomon :⁹¹⁴ il est le roi le meilleur, en tout aspect, de tous les rois d'Israël, mais qui, à la fin de sa vie, a quitté les observances de ses pères et a changé de mode de vie. Le motif de ce changement de vie étant sa passion extrême pour les femmes, il ne se retient pas en se contentant des femmes de son pays : il en épouse qui n'appartiennent même pas à sa propre religion – passant outre, par ce fait, les prescriptions de Moïse, qui aurait défendu les mariages avec une personne d'autre origine. Le motif de cette défense de Moïse était la peur que, dans un tel cas, le juif commence à suivre la religion de son conjoint non-juif : Salomon fait la même chose quand il vénère les dieux de ses femmes pour les satisfaire et pour démontrer sa faveur et son amour envers elles. Le plaisir de Salomon est incensé : cette mesure « immesurée » est présentée dans le récit par les nombres. Salomon épouse sept cent femmes, et en prend encore trois cent comme concubines : par dessus le marché, la fille du roi d'Égypte. La fin de l'histoire est triste : comme Salomon devient toujours plus vieux, la force de son sens mental ne fait que s'affaiblir de jour en jour. Il ne peut pas rompre avec les femmes et avec son mode de vie, déjà habitué.⁹¹⁵

⁹¹³ En base du fait que la période la plus active de Flavius Josèphe comme auteur se pose après la destruction du temple du Jérusalem, on pourrait l'analyser dans notre section suivante ; donné en revanche que dans les premiers trente – quarante ans les rabbins n'ont pas encore élaboré le système propre de cette vie de « sans patrie », les idées de Flavius Josèphe sont encore héréditaires de la tradition d'avant.

⁹¹⁴ *Antiquitates Judaicae* 8,190–194.

⁹¹⁵ *Antiquitates Judaicae* 8,190–196. « Γενόμενος δε πάντων βασιλέων ἐνδοξότατος καὶ θεοφιλέστατος καὶ φρονήσει καὶ πλούτῳ διενεγκὼν τῶν πρὸ αὐτοῦ τὴν ἑβραίων ἀρχὴν ἐσχηκότων οὐκ ἐπέμεινε τοῦτοις ἄχρι τελευτῆς, ἀλλὰ καταλιπὼν τῶν τῶν πατρίων ἔθισμῶν φυλακὴν οὐκ εἰς ὅμοιον οἷς προειρήκαμεν αὐτοῦ τέλος κατέστρεψεν, εἰς δὲ γυναῖκας ἐκμανεῖς καὶ τὴν τῶν ἀφροδισίων ἀκρασίαν οὐ ταῖς ἐπιχωρίαις μόνον ἠρέσκετο, πολλὰς δὲ καὶ ἐκ τῶν ἀλλοτρίων ἐθνῶν γήμας Σιδωνίας καὶ Τυρίας καὶ Ἀμμανίτιδας καὶ Ἰδουμαίας παρέβη μὲν τοὺς Μωσῆους νόμους, ὃς ἀπηγόρευσε συνοικεῖν ταῖς οὐχ ὁμοφύλοις, τοὺς δ' ἐκείνων ἤρξατο θρησκεύειν θεοὺς ταῖς γυναῖξι καὶ τῷ πρὸς αὐτὰς ἔρωτι χαριζόμενος, τοῦτ' αὐτὸ ὑπιδόμενου τοῦ νομοθέτου προειπόντος μὴ γαμεῖν τὰς ἀλλοτριοχῶρους, ἵνα μὴ τοῖς ξένοις ἐπιπλακέντες ἔθεσι τῶν πατρίων ἀποστῶσι, μηδὲ τοὺς ἐκείνων σέβωνται θεοὺς

Dans ce récit, il vaut la peine d'attirer l'attention sur le fait que Josèphe mentionne explicitement, à côté des femmes étrangères, les concubines étrangères aussi : cela peut être un signe de son attitude envers ces types de relations. Il est égal s'il s'agit d'un mariage ou d'un concubinage entre un juif et un non-juif : le problème est le même dans les deux cas : le danger de l'apostasie est inhérent aux deux. La méthode de Josèphe consiste à faire semblant comme si les lois de Moïse interdisaient les mariages mixtes : tout en sachant que ce n'est pas le cas, il élargit, par cette phrase, l'interdiction ancienne des sept nations à celle d'une portée générale. Le motif de vénérer les autres dieux est ici, comme dans un autre passage (à étudier plus bas), sa volonté de démontrer sa faveur et son amour envers elles (c'est ce que les filles demandent aux fils d'Israël pour qu'elles se marient avec eux) :⁹¹⁶ cela semble donc être la cause principale de Josèphe de s'exprimer contre ces mariages.

Dans un autre lieu, il parle sur les événements arrivés au temps d'Esdras.⁹¹⁷ Quelques-uns viennent le trouver pour accuser ceux du peuple qui ont violé la constitution, infrangé les lois paternelles, en ayant épousé des femmes étrangères. Leur motif de venir chez Esdras est la peur de la colère divine à cause de ces faits. Ce qui est encore plus grave c'est que même les chefs du peuple se sont mêlés à cette histoire. Le prophète, dans le premier moment, ne sait pas quoi faire : il reste couché, face par terre. Après que des gens « de bonne volonté » viennent le voir, il décide d'agir. Il se lève, prie Dieu de pardonner les péchés du peuple commis par ces relations. De la communauté qui l'entourait durant sa prière, un homme, du nom d'Achonie, en ayant avoué son péché, donne le conseil à Esdras de faire renvoyer du peuple les femmes étrangères et les enfants nés d'elles, en menaçant les coupables d'une punition sévère. A l'assemblée générale, appelée par Esdras, il raconte le problème, et le peuple jure de faire tout ce qu'Esdras veut d'eux. Ils impartissent aux sages et aux chefs du peuple le devoir de faire une liste des personnes coupables. En un

παρέντες τιμᾶν τὸν ἴδιον. ἀλλὰ τούτων μὲν κατημέλησεν ὑπενεχθεὶς εἰς ἡδονὴν ἀλόγιστον Σολόμων, ἀγαγόμενος δὲ γυναικας ἀρχόντων καὶ διασήμεων θυγατέρας ἐπτακοσίας τὸν ἀριθμὸν καὶ παλλακὰς τριακοσίας, πρὸς δὲ ταύταις καὶ τὴν τοῦ βασιλέως τῶν Αἰγυπτίων θυγατέρα, εὐθὺς μὲν ἐκρατεῖτο πρὸς αὐτῶν, ὥστε μιμεῖσθαι τὰ παρ' ἐκείναις, καὶ τῆς εὐνοίας καὶ φιλοστοργίας ἠναγκάζετο παρέχειν αὐταῖς δείγμα τὸ βιοῦν ὡς αὐταῖς πάτριον ἦν· προβαينوῦσης δὲ τῆς ἡλικίας καὶ τοῦ λογισμοῦ διὰ τὸν χρόνον ἀσθενοῦντος ἀντέχειν πρὸς τὴν μνήμην τῶν ἐπιχωρίων ἐπιτηδευμάτων ἔτι μᾶλλον τοῦ μὲν ἰδίου θεοῦ καταλιγώρησε, τοὺς δὲ τῶν γάμων τῶν ἐπεισάκτων τιμῶν διετελεῖ. καὶ πρὸ τούτων δὲ ἁμαρτεῖν αὐτὸν ἔτυχε καὶ σφαλῆναι περὶ τὴν φυλακὴν τῶν νομίμων, ὅτε τὰ τῶν χαλκῶν βοῶν ὁμοιώματα κατεσκεύασε τῶν ὑπὸ τῇ θαλάττῃ τῷ ἀναθήματι καὶ τῶν λεόντων τῶν περὶ τὸν θρόνον τὸν ἴδιον· οὐδὲ γὰρ ταῦτα ποιεῖν ὅσιον εἰργάσατο. κάλλιστον δ' ἔχων καὶ οἰκεῖον παράδειγμα τῆς ἀρετῆς τὸν πατέρα καὶ τὴν ἐκείνου δόξαν, ἣν αὐτῷ συνέβη καταλιπεῖν διὰ τὴν πρὸς τὸν θεὸν εὐσέβειαν, οὐ μιμησάμενος αὐτὸν καὶ ταῦτα δις αὐτῷ τοῦ θεοῦ κατὰ τοὺς ὕπνου φανέντος καὶ τὸν πατέρα μιμεῖσθαι παραινέσαντος ἀκλεῶς ἀπέθανεν. ».

⁹¹⁶ Cf. plus bas.

⁹¹⁷ *Antiquitates Judaicae* 11,139–153.

mois, ils terminent leur devoir, et les gens touchés renvoyent leur femmes étrangères et les enfants nés d'elles.⁹¹⁸

⁹¹⁸ *Antiquitates Judaicae* 11,139–153. «Ταῦτα μὲν οὖν καὶ αὐτὸς ἐβουλεύσατο Ἑσδρας, προεχώρησεν δ' αὐτῷ κρίναντος αὐτὸν ἄξιον οἶμαι τοῦ θεοῦ τῶν βουλευθέντων διὰ χρηστότητα καὶ δικαιοσύνην. χρόνῳ δὲ ὕστερον προσελθόντων αὐτῷ τινῶν κατηγορούντων, ὥς τινες τοῦ πλήθους καὶ τῶν ἱερέων καὶ Λευιτῶν παραβεβήκασι τὴν πολιτείαν καὶ λελύκασιν τοὺς πατρίους νόμους ἄλλοεθνεῖς ἡγμένοι γυναῖκας καὶ τὸ ἱερατικὸν γένος συγκεχύκασιν, δεομένων τε βοηθήσαι τοῖς νόμοις, μὴ κοινὴν ἐπὶ πάντας ὀργὴν λαβὼν πάλιν αὐτοὺς εἰς συμφορὰς ἐμβάλλῃ, διέρρηξε μὲν εὐθὺς ὑπὸ λύπης τὴν ἐσθήτα καὶ τὴν κεφαλὴν ἐσπάρασεν καὶ τὰ γένηα ὑβρίζων ἐπὶ τὴν γῆν τε ἑαυτὸν ἔρριπεν ἐπὶ τῷ τὴν αἰτίαν ταύτην λαβεῖν τοὺς πρώτους τοῦ λαοῦ. λογιζόμενος δὲ ὅτι, ἐὰν ἐκβαλεῖν αὐτοὺς τὰς γυναῖκας καὶ τὰ ἐξ αὐτῶν προστάξῃ τέκνα, οὐκ ἄκουσθήσεται, διέμενεν ἐπὶ τῆς γῆς κείμενος. συνέτρεχον οὖν πρὸς αὐτὸν οὐ μέτριοι πάντες κλαίοντες καὶ αὐτοὶ καὶ τῆς ἐπὶ τῷ γεγεννημένῳ λύπης συμμεταλαμβάνοντες. ἀναστὰς δὲ ἀπὸ τῆς γῆς ὁ Ἑσδρας καὶ τὰς χεῖρας ἀνατείνας εἰς τὸν οὐρανόν, αἰσχύνεσθαι μὲν ἔλεγεν αὐτὸν ἀναβλέψαι διὰ τὰ ἡμαρτημένα τῷ λαῷ, ὃς τῆς μνήμης ἐξέβαλεν τὰ τοῖς πατράσιν ἡμῶν διὰ τὴν ἀσέβειαν αὐτὸν συμπεσόντα, παρεκάλει δὲ τὸν θεὸν σπέρμα τι καὶ λείψανον ἐκ τῆς τότε συμφορὰς αὐτῶν καὶ αἰχμαλωσίας περισώσαντα καὶ πάλιν εἰς Ἱερουσόλυμα καὶ τὴν οἰκίαν γῆν ἀποκαταστήσαντα [καὶ τοὺς Περσῶν βασιλέας ἀναγκάσαντα] λαβεῖν οἶκτον αὐτῶν, καὶ συγγνωμονῆσαι τοῖς νῦν ἡμαρτημένοις, ἅξια μὲν θανάτου πεποικόσιν, ὃν δὲ ἐπὶ τῇ τοῦ θεοῦ χρηστότητι καὶ τοὺς τοιούτους ἀφίεναι τῆς κολάσεως.

Καὶ ὁ μὲν ἐπαύσατο τῶν εὐχῶν· θρηνοῦντων δὲ πάντων, ὅσοι πρὸς αὐτὸν σὺν γυναίξιν καὶ τέκνοις συνῆλθον, Ἀχονίος τις ὀνόματι πρῶτος τῶν Ἱεροσολυμιτῶν, προσελθὼν αὐτοὺς μὲν ἁμαρτεῖν ἔλεγεν ἄλλοεθνεῖς ἐνοικισαμένους γυναῖκας, ἔπειθε δ' αὐτὸν ἐξορκίσαι πάντας ἐκβαλεῖν αὐτάς καὶ τὰ ἐξ αὐτῶν γεγεννημένα, κολασθήσεσθαι δὲ τοὺς οὐχ ὑπακούσαντας τῷ νόμῳ. πεισθεὶς οὖν τούτοις ὁ Ἑσδρας ἐποίησεν ὁμοῦσαι τοὺς φυλάρχους τῶν ἱερέων καὶ τῶν Λευιτῶν καὶ Ἰσραηλιτῶν ἀποπέμψασθαι τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα κατὰ τὴν Ἀχονίου συμβουλίαν. λαβὼν δὲ τοὺς ὄρκους εὐθὺς ὤρμησεν ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ εἰς τὸ παστοφόριον τὸ Ἰωάννου τοῦ Ἑλιασίβου καὶ μηδενὸς ὅλως διὰ τὴν λύπην γευσάμενος ἐκείνην τὴν ἡμέραν διῆγαγεν αὐτόθι. γενομένου δὲ κηρύγματος ὥστε πάντας τοὺς ἀπὸ τῆς αἰχμαλωσίας συνελθεῖν εἰς Ἱερουσόλυμα, ὥς τῶν ἐν· δυσὶν ἢ τρισὶν ἡμέραις οὐκ ἀπαντησάντων παλλοτριωθησομένων τοῦ πλήθους καὶ τῆς οὐσίας αὐτῶν κατὰ τὴν τῶν πρεσβυτέρων κρίσιν ἀφιερωθησομένης, συνῆλθον ἐκ τῆς Ἰουδαϊκῆς καὶ Βενιαμίτιδος ἐν τρισὶν ἡμέραις εἰκάδι τοῦ ἐνάτου μηνός, ὃς κατὰ μὲν Ἑβραίους Ξένιος, κατὰ δὲ Μακεδόνας Ἀπελλαῖος καλεῖται. καθισάντων δὲ ἐν τῷ ὑπαίθρῳ τοῦ ἱεροῦ, παρόντων ἅμα καὶ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ὑπὸ τοῦ κρύους ἀηδῶς διακειμένων, ἀναστὰς Ἑσδρας ἤτατο ἐκείνους λέγων παρανομῆσαι γήμαντας οὐκ ἐξ ὁμοφύλων· νῦν μέντοι γε ποιήσιν αὐτοὺς τῷ μὲν θεῷ κεχαρισμένα συμφέροντα δὲ αὐτοῖς ἀποπεμψαμένους τὰς γυναῖκας. οἱ δὲ ποιήσιν μὲν τοῦτο πάντες ἐξεβόησαν, τὸ δὲ πλήθος εἶναι πολύ, καὶ τὴν ὥραν τοῦ ἔτους χειμέριον, καὶ τὸ ἔργον οὐ μιάς οὐδὲ δευτέρας ἡμέρας ὑπάρχειν. ἀλλ' οἱ τε ἡγεμόνες τούτοις καὶ οἱ συνοικοῦντες ταῖς ἄλλοφύλοις παραγενέσθωσαν λαβόντες χρόνον καὶ πρεσβυτέρους ἐξ οὗ ἂν θελήσωσιν τόπου τοὺς συνεπισκεψομένους τὸ τῶν γεγαμηκότων πλήθος. καὶ ταῦτα δόξαν αὐτοῖς ἀρξάμενοι τῇ νομηνίᾳ τοῦ δεκάτου μηνός ἀναζητεῖν τοὺς συνοικοῦντας ταῖς ἄλλοεθνεσὶν εὖρον ἕως τῆς τοῦ μηνός τοῦ ἐχομένου νομηνίας ποιησάμενοι τὴν ἔρευναν πολλοὺς ἐκ τε τῶν Ἰησοῦ ἐκγόνων τοῦ ἀρχιερέως καὶ τῶν ἱερέων καὶ τῶν Λευιτῶν καὶ τῶν Ἰσραηλιτῶν, οἱ καὶ τὰς γυναῖκας καὶ τὰ ἐξ αὐτῶν γεγεννημένα τῆς τῶν νόμων φυλακῆς ἢ τῶν

Dans ce texte, Josèphe, sans le formuler explicitement, arrive à la même conclusion où était arrivé Philon – leur point de départ (*Deut* 7,3–4) étant aussi le même.⁹¹⁹ Un point différent, en revanche, entre Philon et Josèphe est visible déjà dans ce passage : tandis que Philon ne connaît aucune peine « officielle » pour les mariages mixtes, Josèphe fait allusion probablement à la peine (de son époque) quand il fait dire à Esdras que ces péchés sont passibles de mort – tout en sachant qu'à l'époque d'Esdras, les mariages mixtes étaient loins d'être punis de mort.⁹²⁰ L'origine de cette différence peut être le fait que la communauté d'Alexandrie étant une communauté plus ouverte aux effets de l'hellénisation – et, vivant en minorité –, était probablement plus prête à accepter le phénomène des mariages mixtes aussi,⁹²¹ la Palestine, en revanche – d'où venait Josèphe –, tenait plus à la pureté religieuse, exprimée dans celle des mariages également.

Il y a encore deux discours dans la même oeuvre de notre auteur qui mérite notre attention. Dans le premier,⁹²² les filles de Moab essayent de persuader les israélites d'accepter leurs dieux et de leur offrir des sacrifices. Leur argumentation peut être pareille à celle des temps de Josèphe dans la même affaire : probablement ce sont leurs arguments qui sont formulés dans notre texte. Les filles commencent par souligner qu'elles n'ont besoin de rien, ce n'est pas pour cela qu'elles ont commencé les relations avec les fils d'Israël. Elles formulent très savamment : c'est plutôt une réponse à l'honnêteté des juifs – donc les fils juifs voient tout de suite que les filles sont honnêtes, également. Elles leur demandent donc, comme un gage pour leur fidélité future dans le mariage, et en se référant au mode différent de leur vie, de révéler leurs dieux aussi. Ce serait un acte d'autant plus acceptable que le Dieu des juifs n'est vénéré par aucun autre peuple.⁹²³

πρὸς αὐτὰ φίλτρων ποιούμενοι πλείονα λόγον εὐθὺς ἐξέβαλον καὶ θυσίας ἐξευμενίζοντες τὸν θεὸν ἐπήνεγκαν κριοὺς καταθύσαντες αὐτῷ. τὰ δὲ ὀνόματα αὐτῶν λέγειν οὐκ ἔδοξεν ἡμῖν ἀναγκαῖον εἶναι. τὸ μὲν οὖν ἀμάρτημα τὸ περὶ τοὺς γάμους τῶν προειρημένων οὕτως ἐπανορθώσας Ἑζδρας ἐκαθάρισεν τὴν περὶ ταῦτα συνήθειαν, ὥστ' αὐτὴν τοῦ λοιποῦ μόνιμον εἶναι. »

⁹¹⁹ Cf. S. J. D. COHEN, *From the Bible to the Talmud*, p. 27.

⁹²⁰ Cf. G. VERMES, *Leviticus 18 :21 in Ancient Jewish Bible Exegesis*, p. 119.

⁹²¹ Cf. E. ROSENTHAL, *Mixed Marriage, Inter-marriage*, c. 165 : « The rate of intermarriage depends also on the size of the Jewish community... the smaller the proportion that Jews constitute of the total population in a given locality, the larger the intermarriage rate becomes. »

⁹²² *Antiquitates Judaicae* 4,134–138.

⁹²³ « Ἡμῖν, ὦ κράτιστοι νέων, οἰκοί τέ εἰσι πατρῶοι καὶ κτήσις ἀγαθῶν ἄφθοнос καὶ ἡ παρὰ τῶν γονέων καὶ τῶν οἰκείων εὐνοία καὶ στοργή, καὶ κατ' οὐδενὸς τούτων πόρον ἐνθάδ' ἤκουσαι ἡμεῖς εἰς ὁμιλίαν ἤκομεν, οὐδ' ἐμπορευσόμεναι τὴν ὥραν τοῦ σώματος προσηκάμεθα τὴν ὑμετέραν ἀξίωσιν, ἀλλ' ἄνδρας ἀγαθοὺς καὶ δικαίους ὑπολαβοῦσαι τοιοῦτοις ἡμᾶς τιμῆσαι ξενίοις δεομένους ἐπέισθημεν. καὶ νῦν, ἐπεὶ φατε πρὸς ἡμᾶς φιλοστόργως ἔχειν καὶ λυπεῖσθε μελλουσῶν ἀναχωρεῖν, οὐδ' αὐταὶ τὴν δέησιν ὑμῶν ἀποστρεφόμεθα, πίστιν δ' εὐνοίας λαβοῦσαι τὴν μόνην ἡμῖν ἀξιόλογον νομισθεῖσαν ἀγαπήσομεν τὸν μεθ' ὑμῶν βίον ὡς γαμεται διανύσαι. δέος γάρ, μὴ καὶ κόρον τῆς ἡμετέρας ὁμιλίας λαβόντες ἔπειθ' ὑβρίσητε καὶ ἀτίμους ἀποπέμψητε πρὸς τοὺς γονεῖς. συγγινώσκειν τε ταῦτα φυλαττομέναις ἡξίου. τῶν δὲ ἦν βούλονται πίστιν δώσειν ὁμολογούντων καὶ πρὸς τὸ μηδὲν ἀντιλεγόντων ὑπὸ τοῦ πρὸς αὐτάς πάθους ἐπεὶ ταῦτα ὑμῖν, ἔφασαν, δέδοκται, τοῖς

Dans ce discours, Josèphe applique les arguments de la tradition sur le problème des mariages mixtes (comme nous avons déjà vu dans son autre passage où les femmes étrangères demandaient à Salomon la vénération de leurs dieux comme un gage pour son amour envers elles) : il présente la demande des filles de Moab, comme prétendant le gage de l'idolâtrie des jeunes juifs pour les mariages ; fait qui convient à l'avertissement de *Deut* 7,3-4 au sens duquel le principal motif d'éviter les mariages mixtes est le danger que les juifs quittent leur foi dans le Dieu vrai et unique.

L'autre discours présente l'opinion d'un homme juif, Zimri, qui, en se référant à la liberté reçue avec sa naissance, se dispute, en tant qu'homme libre, avec Moïse⁹²⁴ qui l'a réprimandé pour avoir une relation conjugale avec une païenne. Il décrit la naïveté du peuple d'Israël comme indispensable pour que Moïse réussisse à imposer ses lois tyranniques aux juifs. Le but de Moïse, par ces lois, serait d'établir un pouvoir lui-même sur le peuple des juifs, tout en les démunissant des choses agréables de la vie et de leur liberté personnelle. Ce serait donc plutôt Moïse et non Zimri qui mériterait la punition pour ses manipulations contre le bien-être du peuple. Zimri ose avouer à Moïse, en personne aussi, qu'il a épousé une femme étrangère et qu'il vénère des dieux étrangers. Mais son problème le plus grand est qu'il se sent privé de sa liberté s'il vit selon les lois de Moïse, alors que l'autorité unique sur ses actions doit être exclusivement son propre jugement.⁹²⁵

δ' ἔθεσι καὶ τῷ βίῳ πρὸς ἅπαντας ἄλλοτριώτατα χρήσθε, ὡς καὶ τὰς τροφὰς ὑμῖν ἰδιοτρόπους εἶναι καὶ τὰ ποτὰ μὴ κοινὰ τοῖς ἄλλοις, ἀνάγκη βουλομένους ἡμῖν συνοικεῖν καὶ θεοὺς τοὺς ἡμετέρους σέβειν, καὶ οὐκ ἂν ἄλλο γένοιτο τεκμήριον ἧς ἔχειν τε νῦν φατε πρὸς ἡμᾶς εὐνοίας καὶ τῆς ἐσομένης ἢ τὸ τοὺς αὐτοὺς ὑμῖν θεοὺς προσκυνεῖν. μέμψαιτο δ' ἂν οὐδεῖς, εἰ γῆς εἰς ἣν ἀφίχθε τοὺς ἰδίους αὐτῆς θεοὺς προστρέψοισθε καὶ ταῦτα τῶν μεν ἡμετέρων κοινῶν ὄντων πρὸς ἅπαντας, τοῦ δ' ὑμετέρου πρὸς μηδένᾳ τοιοῦτου τυγχάνοντος. δεῖν οὖν αὐτοῖς ἔλεγον ἢ ταῦτα πᾶσιν ἡγήτεον ἢ ζητεῖν ἄλλην οἰκουμένην, ἐν ἣ βιώσονται μόνοι κατὰ τοὺς ἰδίους νόμους. »

⁹²⁴ *Antiquitates Judaicae* 4,145-149.

⁹²⁵ « Ἀναστάς δε' μετ' αὐτὸν Ζαμβρίας· ἀλλὰ σὺ μέν, εἶπεν, ὦ Μωυσῆ, χρῶ νόμοις οἷς αὐτοὺς ἐσπούδακας ἐκ τῆς τούτων εὐθερίας τε' βέβαιον αὐτοῖς παρεσχημένος· ἐπεὶ μὴ τοῦτον αὐτῶν ἐχόντων τὸν τρόπον πολλάκις ἂν ἤδη κεκολασμένος ἔγνων ἂν οὐκ εὐπαραλογίστους Ἑβραίους. ἐμε' δ' οὐκ ἂν ἀκόλουθον οἷς σὺ προστάτεις τυραννικῶς λάβοις· οὐ γὰρ ἄλλο τι μέχρι νῦν ἢ προσχῆματι νόμων καὶ τοῦ θεοῦ δουλείαν μεν ἡμῖν ἀρχὴν δε' σαυτῷ κακουργεῖς ἀφαιρούμενος ἡμᾶς τὸ ἡδὺ καὶ τὸ κατὰ τὸν βίον αὐτεξούσιον, ὃ τῶν ἐλευθέρων ἐστὶ καὶ δεσπότην οὐκ ἐχόντων. χαλεπώτερος δ' ἂν οὕτως Αἰγυπτίῳ Ἑβραίῳ γένοιτο τιμωρεῖν ἀξίων κατὰ [τοὺς] νόμους τὴν ἐκάστου πρὸς τὸ κεχαρισμένον αὐτῷ βούλησιν. πολὺ δ' ἂν δικαιώτερον αὐτοὺς τιμωρίαν ὑπομένοις τὰ παρ' ἐκάστοις ὁμολογούμενα καλῶς ἔχειν ἀφανίσαι προηρημένους καὶ κατὰ τῆς ἀπάντων δόξης ἰσχυρὰν τὴν σεαυτοῦ κατεσκευακῶς ἀποπλαν· ἐγὼ δ' ἂν στεροίμην εἰκότως ὧν πράττω νυνὶ κρίνας ἀγαθὰ ταῦτ' ἔπειτα περὶ αὐτῶν ὁμολογεῖν ἐν τούτοις οὐκ ὀκνήσαιμι. γυναικίον τε ξενικόν, ὡς φῆς, ἡγμαι· παρ' ἐμαυτοῦ γὰρ ἀκούσῃ τὰς ἐμὰς πράξεις ὡς παρὰ ἐλευθέρου, καὶ γὰρ οὐδε' λαθεῖν προεθέμην· θύω τε θεοῖς οἷς θύειν μοι νομίζεται δίκαιον ἡγούμενος παρὰ πολλῶν ἐμαυτῷ πραγματεύεσθαι τὴν ἀλήθειαν, καὶ οὐχ ὥσπερ ἐν τυραννίδι ζῆν τὴν ὅλην ἐξ ἐνὸς ἐλπίδα τοῦ βίου παντὸς ἀνηρηκτότα· χαρεῖν τ' ἂν οὐδεῖς κυριώτερον αὐτὸν περὶ ὧν πράξαιμι γνώμης τῆς ἐμῆς ἀποφαινόμενος. »

L'interdiction des mariages mixtes est attaquée, cette fois, à travers la liberté humaine, laquelle est même plus importante pour Zimri que le Dieu des juifs, leur chef et les prescriptions tenues en estime par la communauté. À part la circonstance que telle argumentation ressemble, en beaucoup d'aspects, à celle d'un temps plus libéral et plus moderne, probablement, que celui de Moïse,⁹²⁶ il y a un autre point aussi qui mérite d'être examiné de plus près : c'est que le texte original de la Bible se sert, pour décrire le péché de Zimri, du mot « fornicier », et il ne s'agit point de mariage entre Zimri et Kozbi. Le fait donc que Josèphe parle de cette relation comme d'un mariage⁹²⁷ (interprété ainsi au moins selon Zimri), tandis que, dans le texte original, aucune allusion n'y peut être trouvée, est une nouveauté qu'il a créée par lui en tant qu'il assimile l'état de choses des mariages mixtes à celui de pures relations sexuelles : fait qui peut être un signe indiquant qu'à l'époque de Josèphe, ces mariages pouvaient déjà être considérés comme équivalents à celles-ci, comme invalides, comme inexistantes, c'est-à-dire comme de pures relations sexuelles. C'est l'essentiel de l'interdiction qui a commencé à être formulée déjà dans le *Livre des Jubilés*, mais qui ne sera élaborée entièrement que dans la période qui commence par la destruction définitive du temple de Jérusalem en 70 ap. J., et à laquelle Josèphe, en dernière analyse, appartient également.

En conclusion pour cette troisième période, on peut dire que la réaction aux effets de l'hellénisation et de l'ouverture du judaïsme pour le monde païen se faisait voie de deux modes : les radicaux ont interprété le passage du *Lévitique* de façon à l'appliquer aux mariages mixtes – ce mode d'interprétation n'étant pas accepté par les autorités officielles du peuple, d'autres auteurs ont élaboré une autre méthode de dissuasion de ces mariages : celle-ci consistait à essayer d'élargir l'interdiction du passage du *Deutéronome* à tous les peuples étrangers à partir de la justification de la défense.

4.5. Après la destruction du temple de Jérusalem.

Le quatrième temps de « fermeture des rangs »⁹²⁸ commence donc en l'an 70 selon notre ère : dans une telle situation, pour le judaïsme ancien, l'unique méthode pour survivre est d'interrompre tout contact d'avec le monde qui l'entoure :⁹²⁹ la résistance au monde païen est d'une importance primordiale, et cela d'autant plus que, dans le peuple juif, il y en avait beaucoup qui voulaient choisir une autre voie de survie : celle de l'assimilation, parfois même malgré la défense rabbinique.⁹³⁰ La fortune du peuple d'Israël est, cette fois, que ses

⁹²⁶ Pour cela cf. encore S. J. D. COHEN, *From the Bible to the Talmud*, p. 27.

⁹²⁷ Cf. au même sens Feldmann, FLAVIUS JOSEPHUS, *Judean Antiquities 1-4*, vol. 3, translation and commentary by Louis Feldman, Leiden-Boston-Köln : Brill, 2000, p. 382, n. 422.

⁹²⁸ Cf. le sous-titre relatif à cette période de l'histoire juive chez S. WITTMAYER BARON, *A Social and Religious History of the Jews, Ancient Times : Volumes I-II, Christian Era : the First Five Centuries (v. II)*, New York-London : Columbia University Press, 1952² : « Closing the Rank. »

⁹²⁹ Cf. p. ex. M. Aboda Zara, passim ; pour cela v. encore W. HORBURY. – W. D. DAVIES – J. STURDY, *The Early Roman Period*, p. 252.

⁹³⁰ Sur cet aspect cf. : W. HORBURY. – W. D. DAVIES – J. STURDY, *The Early Roman Period*, p. 255 : « Several new factors ... stimulated occasional Jewish questioning of this separateness » et

chefs n'ont pas été déportés et que beaucoup de talents sont nés pour diriger la nation, devenue nation sans terre et sans temple. Ils établissent donc, « à la place du temple », l'académie de Jabneh qui prend le rôle des prêtres de l'époque précédente.⁹³¹

La sévérité de la mentalité des rabbins de l'époque⁹³² met donc tous les héritages légaux du judaïsme au service de la séparation à effectuer entre le judaïsme et le monde :⁹³³ dans cette question, les rabbins ne connaissent pas de compromis.⁹³⁴ Leur point de départ – faute de possibilité d'une référence nationale – sera de nature religieuse : ainsi comme juifs seront considérés qui ceux sont nés juifs, ou se sont convertis au judaïsme. Un non-juif est, par contre, celui qui n'est pas né comme juif, et n'a pas, non plus, adhéré à la religion juive :⁹³⁵ les interdictions étant donc les mêmes pour les convertis que pour les juifs de naissance envers ceux qui ne sont pas juifs, elles se serviront, dans la dernière analyse, des mêmes catégories dans leurs interdictions que le droit romain dans les siennes.

Un moyen généralement appliqué pour prévenir ces relations, est de qualifier tout contact avec le paganisme comme un danger très grand d'idolâtrie,⁹³⁶ de déclarer que tous les païens sont dans un état d'impureté : par conséquent, tout contact physique avec eux

266: « The Jewish attitude to Gentiles after CE 70 ... [was] a guarded one ...and ... essentially positive. »

⁹³¹ Cf. L. M. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and Talmud*, pp. 171–172.

⁹³² Il serait une autre question de savoir si les textes rabbiniques présentent une opinion généralement acceptée ou celle d'une minorité ; cf. H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law*, p. 68. En ce qui concerne donc le problème de l'acceptation des règles de la Mishna, même si leur origine est quelquefois obscure, le seul fait qu'elles y sont entrées et transmises assure leur caractère légal et obligatoire, au moins à partir de ce moment-là. Les Talmuds et la Toseftah, naturellement, contiennent beaucoup de fois de différentes positions sur une même question : si, d'une part il est vrai que le poids de ces affirmations singulières n'est pas mesurable à celui de la Mishna, on doit retenir que du mode de la rédaction ultime de ces opinions, on peut toujours conclure à la position du rédacteur, ainsi que les affirmations singulières, à leur époque et à leur terre, en générale, reflètent une certaine pratique de vivre ; cf. à ce propos S. J. D. COHEN, *The Origins of the Matrilineal Principle*, pp. 19–53.

⁹³³ Cf. CHR. BÖTTLICH, *Jubiläerbuch*, c. 139 : « Gesetzliche und erbauliche Sondertraditionen kehren im späteren jüdischen Schrifttum wieder. »

⁹³⁴ Cf. l'article de E. ROSENTHAL, *Mixed Marriage, Intermarriage*, cc. 165–168, qui, à base sociologique, portant naturellement aux temps modernes, a identifié, entre autres, la force de cohésion de groupe comme un facteur qui joue un rôle très important dans l'abaissement du nombre des mariages mixtes entre juifs et non-juifs : c'est également le renforcement de cette cohésion de groupe qui est visé par les rabbins du judaïsme ancien quand ils essayent de construire volontairement ce mur de séparation entre eux et le monde païen.

⁹³⁵ Cf. p. ex. S. STERN, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, pp. 87–123 ; L. M. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and Talmud*, passim, qui, pour toutes les périodes de l'interdiction des mariages mixtes, précise la base actuelle (ethnique, raciale ou religieuse) de la défense. Cf. encore plus haut, où on parlait de l'égalité du converti avec le juif-né en ce qui concerne les mariages permis.

⁹³⁶ Cf. L. M. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and Talmud*, p. 172–173.

entraîne l'impureté rituelle⁹³⁷ et est considéré comme « un danger pour le caractère spécial et l'exclusivité de la nation juive et sa moralité ». ⁹³⁸ Ainsi il est interdit d'acheter de la viande, surtout si préparée ou touchée par un païen, le vin, l'ail, le pain et le lait des païens – est-il imaginable après tout cela de vivre ensemble, dans la même maison, pour un juif avec un non-juif ? Pour ne pas parler des relations sexuelles inhérentes aux mariages, du contact physique par excellence, il n'est pas étonnant que les mariages mixtes et les relations sexuelles entre les juifs et les païens sont considérés comme le pire des faits, excepté l'*avodah zarah*, donné que, selon les *tannaim*, ces relations dirigent tout droit à l'idolâtrie⁹³⁹.

Mais pour réaliser une séparation totale, au niveau cette fois des mariages, entre le monde et le judaïsme, plus que de parler en général sur l'impureté des non-juifs et des dangers inhérents à tout contact avec eux, il fallait élargir et renforcer l'interdiction jusqu'à partielle des mariages mixtes, contenue dans la *Torah*, où une interdiction absolue et explicite n'existait pas – c'était du devoir des écoles rabbiniques de l'époque d'élaborer la théorie qui pourrait empêcher fondamentalement tous les juifs de se marier avec des non-juifs.

4.5.1 L'histoire des essais de solution.

4.5.1.1 Shammai et Hillel.

Les premiers étaient les écoles de Shammai et de Hillel (1^e siècle après J. -Chr.) qui, tout en suivant la voie qui dirigeait d'Esdras par la Halakhah à Philon, élargirent l'interdiction des mariages mixtes du *Deut* 7,1–4 à tous les peuples, comme en témoigne les versets suivants du *Talmud de Babylone*⁹⁴⁰ (il est intéressant que malgré les différences généralement

⁹³⁷ Cf. p. ex. *BNid* 34a ; *Sifre Lévi* 15,274d ; *BSchab* 16b, 17b, *BAZ* 36b ; cf. L. M. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and Talmud*, p. 173, n. 90.

⁹³⁸ Cf. Y. COHEN, *The attitude to the Gentile*, pp. 38–39 : selon lequel les causes de cette attitude étaient les suivantes : a, le désir d'éviter toute relation avec le culte de l'idolâtrie ; b, la peur que la violence et l'immoralité des païens ne cause aux juifs des dommages physiques, matériels et spirituels.

⁹³⁹ *Ibidem*, p. 41. Cf. la position analogue de S. STERN (*Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, pp. 159–170) sur la question lequel interprète la défense des mariages mixtes comme un réflexe de survivre la vie en sujétion. Plus le peuple juif réussit à se séparer du monde romain, plus il gardera ses traditions, plus son identité et, par conséquent, sa foi en Dieu seront conservées. C'est son but principal avec sa séparation qui ne peut pas fonctionner sans qu'il ne se retienne au terrain des mariages mixtes aussi. L'interdiction des mariages mixtes a donc le but principal de contribuer à conserver l'identité du peuple juif. Pour ce but, l'accentuation du danger de l'idolâtrie de la partie juive du mariage ne sert que pour renforcer la sévérité de l'interdiction.

⁹⁴⁰ Sur l'applicabilité pour des buts historiques des sources rabbiniques cf. le grand débat entre Neusner, Safrai, Stemmerger, Kalmin, Kraemer et Feldman : J. NEUSNER, *Rabbinic Sources for Historical Study*, pp. 123–142 ; Z. SAFRAI, *Rabbinic Sources as Historical*, pp. 143–167 ; G. STEMMERGER, *Rabbinic Sources for Historical Study*, pp. 169–186 ; R. KALMIN, *Rabbinic Literature*

expérimentées entre les positions des deux écoles, dans cette question, en se basant sur le témoignage des textes du Talmud de Babylone, qui sont très laconiques à ce propos, ils ne s'opposent pas, l'un à l'autre) :

BAZ 36b : « Raba : leurs filles est une ordonnance biblique, parce qu'il est écrit, Tu ne contracteras pas de mariage avec elles! – L'ordonnance biblique est restreinte aux sept nations [cananéennes] et ne comprend aucun autre peuple païen ; et les Écoles de Hillel et Shammai vinrent et prirent des mesures contrairement à cela aussi... ; »

BYeb 76a : « ...te ne contracteras pas de mariage avec elles... Raba disait : Cette loi se refait-elle à la sainteté ou non-sainteté ? [Elle se refait à] la possibilité qu'il peut avoir un enfant qui va à faire des sacrifices aux idoles. Elle est, alors, applicable seulement s'ils sont adorateurs d'idoles. Si, par contre, ils sont convertis, ils sont sans doute permis, et c'est seulement les rabbins qui les ont mis sous une prohibition comme une mesure préventive... »

4.5.1.2. L'essor et le destin du Lévi 18,21.

Ou parce que faible ou parce que peu authentique semblait cette interprétation pour certains rabbins du 2^e siècle, ils cherchaient une autre méthode pour rebuter les juifs, leurs contemporains de contracter un mariage mixte : en découvrant de nouveau l'exégèse du *Libre des Jubilés*, ils remirent en relief le Lévi 18,21, une ligne de la *Torah* (dont le franchissement entraînait donc la mort par la flagellation), qui disait : « Tu ne livreras pas l'un de tes enfants pour les sacrifices à Molok, car tu ne déshonoreras pas ton Dieu. Je suis l'Eternel. » Cette interprétation se formait probablement autour de deux rabbins, les deux appartenant à la troisième génération des tannaim, l'un d'eux étant le rabbin Aqiba (120–140), par l'école duquel le *Targum Palestinien* est compté écrit dans la plus grande part. Et en effet, cette exégèse se retrouve dans ce *Targum* : « Ne donne pas de ta semence dans une relation sexuelle avec une femme païenne de façon qu'elle devienne enceinte pour un culte étranger ». ⁹⁴¹ (*TQidd* 4,16)

Il ne s'agit absolument pas de mariage : ou pour formuler plus précisément, ce qui est interdit n'est pas seulement le mariage, mais toute relation sexuelle avec une non-juive, qui, naturellement, comprend le mariage en soi – le motif de cette interdiction étant la peur de faire naître un enfant pour une autre religion. ⁹⁴² Dans cette interprétation, nous pouvons

of Late Antiquity as a Source for Historical Study, pp. 187–199 ; D. KRAEMER, *Rabbinic Sources for Historical Study*, pp. 201–212 ; L. H. FELDMAN, *Rabbinic Sources for Historical Study*, pp. 213–230. Le thème du débat est si l'on peut se servir des sources rabbiniques pour la construction d'une histoire ; même s'ils ne sont pas d'accord sur la réponse, ils concordent sur la possibilité d'utiliser ces sources pour la reconstruction de la mentalité religieuse.

⁹⁴¹ *TQidd* 4,16. Cité d'après le texte de l'article de S. J. D. COHEN, *From the Bible to the Talmud*, p. 35.

⁹⁴² Dans le même sens cf. G. VERMES, *Leviticus 18 : 21 in Ancient Jewish Bible Exegesis*, p. 115.

examiner la facilité de l'application de la phrase du *Lévitique* toujours aux buts actuels : le *Targum Jonathan*, en ayant l'intention de parler contre les relations entre un juif et une non-juive – contrairement au point de départ du *Livre des Jubilés* –, applique le mot « semence » à celle de l'homme juif.

L'autre rabbin, l'autre tanna est R. Ishmael (120–140), comme en témoignent les passages suivants :

BMeg 25a : « Dans l'école de R. Ishmaël il a été établi : le texte parle d'un israélite qui a une relation sexuelle avec une femme cuthéenne⁹⁴³ et reçoit d'elle un enfant pour l'idolâtrie.. »

YMeg 4,10,75c : « Pour le verset (*Lév* 18,21) : de la semence tu ne donneras pas à faire passer à Molokh, on traduira : ne donne pas lieu d'engendrer une araméenne. Cela s'applique, enseigne aussi R. Ishmaël, à celui qui épouserait une araméenne ; et s'il a des fils d'elle, il élève autant d'ennemis de Dieu (ils seront, par nature, opposés au judaïsme) ». ⁹⁴⁴

YSanh 9,11,27b : « Celui qui épouse une araméenne. » R. Ismaël a enseigné : l'interdit du Molokh s'applique à celui qui épouse une païenne ; et s'il a des fils d'elle, il élève tant d'ennemis de Dieu (opposés au judaïsme). Il est écrit : Pinhas, fils d'Éléazar fils d'Aron le Pontife vit, etc. ; or, il a vu l'acte, et il s'est souvenu de la doctrine mischinique, disant : « celui qui cohabite avec une Araméenne sera frappé par les zélateurs », ce qu'il exécuta. Toutefois, fut-il dit, l'acte de frapper est la conduite des zélateurs, car les sages consultés ne l'enseignent pas. Mais peut-on dire de Pinhas qu'il ait agi contrairement à l'ordre des docteurs ? (N'a-t-il pas au contraire consulté Moïse ?) En effet, dit R. Juda b. Pazi, on voulut placer Pinhas à l'écart (pour avoir agi comme il l'a fait) ; seulement, il fut constaté que Pinhas avait agi par inspiration de l'Esprit-Saint, comme il est dit ; le pacte d'un sacerdoce éternel lui sera assuré, à lui et à sa postérité après lui, en récompense de sa belle action qui a valu le pardon à Israël. »

Tous ces versets ont donc en commun qu'ils lient à R. Ishmael l'interprétation du *Lév* 18,21 comme un passage qui interdit les mariages mixtes ; il y a quand même une différence entre ces trois lieux : tandis que le *Talmud de Jérusalem* ne s'exprime que contre les mariages mixtes de ce type, le *Targum* et *Talmud de Babylone* formulent une interdiction de toutes relations sexuelles entre un juif et une non-juive (tout en mettant ces qualifications différentes dans la bouche de R. Ishmaël). L'auteur du *Targum* et les rabbins

⁹⁴³ Le texte originel a le mot : « une femme araméenne », qui, en revanche, signifie, dans le contexte des interprétateurs : une femme païenne ; cf. G. VERMES, *Leviticus 18 :21 in Ancient Jewish Bible Exegesis*, p. 114.

⁹⁴⁴ *YMeg* 4,10,75c.

babyloniens ne sont-ils pas contents de la réglementation du problème accordée par le passage du *Lévitique* telle quelle les jérusalémiens l'acceptent ? On ne sait pas. Mais il est sûr que ceux-là réalisent un pas en avant, dans la direction d'une « fermeture totale des barrières ». ⁹⁴⁵ Ce qui est donc de nouveau par rapport à l'exégèse du *Livre des Jubilés* dans celle des rabbins de Babylone et du *Targum* ⁹⁴⁶ est que ceux-ci ne parlent plus sur des mariages mixtes : ils profitent de toutes les possibilités d'interprétation du passage du *Lév* 18,21 quand ils ne le font pas référer exclusivement aux mariages mixtes (comme le faisait le *Livre des Jubilés* et comme le font les jérusalémiens), mais à toute sorte de relation sexuelle (y compris les mariages mixtes également). Dans la phrase, en effet, il n'est pas précisé que ce seraient seulement les mariages contractés avec des non-juifs qui soient interdits : elle peut être appliquée également à toute relation sexuelle entre des juifs et des non-juifs ; à l'aide de ce passage, il serait donc possible d'interdire toute sorte de rapport charnel entre les juifs et les non-juifs : que ce soit un mariage ou seulement une relation sexuelle.

Le passage est donc parfait : si on veut être rigoureux, on l'applique à toute sorte de relation sexuelle, si on est plus souple, on peut se contenter d'interdire les mariages. Mais alors pourquoi la « victoire » du *Lév* 18,21 n'est pas plus visible ? Pourquoi le problème des mariages mixtes n'est pas résolu, une fois pour toutes, par ce verset ? Pourquoi en parle-t-on toujours dans les deux *Talmuds* ? – La réponse à ces questions se retrouve dans une autre phrase de la *Mischna*, phrase qui dérange et annule presque toute l'exégèse du *Lév* 18,21 : cette phrase interdit, en effet, explicitement l'interprétation « sexuelle » du verset :

MMeg 4,9 : « ...S'il dit [à la place de] « et tu ne dois pas donner de ta semence pour la séparer à Molokh » « tu ne dois pas donner de ta semence pour en transférer à une femme païenne, on doit le faire taire et réprimander ». ⁹⁴⁷

Ce fait donc, c'est-à-dire que la *Mischna* même défend de lire cette interprétation du passage dans la synagogue – malgré que R. Ishmaël l'enseignait à son école – est interprété par Cohen ⁹⁴⁸ comme un signe non de rejet de l'exégèse, mais comme probablement venant de ses propagateurs (Josiah és Jonathan) qui pouvaient être suspectés – pour d'autres

⁹⁴⁵ Cette nouveauté aura quand même des parallèles dans le droit romain, où les barbariens et les esclaves seront exclus du mariage romain : selon L. M. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and Talmud*, p. 174, c'est censément un élément pris dans le droit romain ; B. COHEN, *Jewish and Roman Law*, p. 339, en revanche, retient que c'est le résultat d'un développement interne du droit juif, en tant qu'il aurait appliqué le principe de la personnalité à ce cas également, au sens duquel les non-juifs ne peuvent pas être sujets au droit juif – notre analyse, en tant qu'elle affirme la provenance de la nouveauté de l'exégèse rabbinique, est plus proche des idées de COHEN.

⁹⁴⁶ Mais dont les traces y sont découvrables déjà dans l'assimilation du mariage mixte à la fornication, cf. plus haut.

⁹⁴⁷ *MMeg* 4,9 : « If a man says *And thou shalt not give any of thy seed to make them to pass through [the fire] to Molekh* [means] 'and thou shalt not give of thy seed to make it pass to heathendom [to beget children by a gentile mother]' they put him to silence with a rebuke. »

⁹⁴⁸ S. J. D. COHEN, *From the Bible to the Talmud*, p. 36.

raisons – d'hérésie. La solution proposée par Vermes,⁹⁴⁹ par contre, voit les motifs d'un tel changement officiel et obligatoire d'interprétation dans le fait que les autorités juives aurait voulu établir, à l'époque, de bons contacts avec les autorités publiques, et comme un gage en aurait été la répression du mouvement des zélotes, ils se seraient efforcés de réprimer toute base juridique ou littéraire qui pouvait légitimer telle activité. Il y a, en effet, un autre verset dans la *Mischna* qui parle des rapports sexuels avec une femme non-juive : « *MSanh* 9,6 : 'L'individu qui ... a des rapports sexuels avec une Araméenne'⁹⁵⁰, les zéloteurs peuvent l'abattre' ; »⁹⁵¹ (*TQidd* 4,16)

et donné que l'interprétation sexuelle de la défense du *Lév* 18,21, en ce qui en concerne le contenu, pouvait être liée à ce passage du *MSanh*, on pouvait avoir peur du danger que l'acceptance de telle exégèse ne servisse d'encouragement et de justification pour les zélotes :⁹⁵² il semblait donc mieux de trouver et de faire propager une interprétation moins dangereuse,⁹⁵³ et de faire tomber cette pénible interprétation.⁹⁵⁴

Certainement n'était-il pas facile de réprimer l'interprétation de R. Ishmaël, puisque durant la période qui allait du *Livre des Jubilés* (deuxième siècle avant J. Chr.) à la dernière apparition légitime de l'exégèse « sexuelle » avant la rédaction finale de la *Mischna Meghilla* et *Sanhédrin*⁹⁵⁵ (début du troisième siècle après J. Chr.) telle interprétation existait ou pouvait exister comme une interprétation acceptable,⁹⁵⁶ et même si le destin du *Lév* 18,21 arriva devant les rabbins chercher une autre base pour l'interdiction, la mentalité

⁹⁴⁹ G. VERMES, *Leviticus 18 :21 in Ancient Jewish Bible Exegesis*, passim.

⁹⁵⁰ En réalité, ce terme désigne une Romaine.

⁹⁵¹ Cf. DANBY, p. 396 : « If a man ... made an Aramean woman his paramour, the zealots may fall upon him. »

⁹⁵² Cf. J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain*, p. 158 : « ... les Juifs avaient adopté la pratique du lynchage dans les cas où un de leurs commettait quelque attentat grave contre la religion juive. »

⁹⁵³ Cf. G. VERMES, *Leviticus 18 :21 in Ancient Jewish Bible Exegesis*, p. 122. En ce qui concerne le succès de la défense de cette interprétation, on peut remarquer que même si ces chefs juifs ne réussissent pas à éliminer parfaitement toute justification du mouvement zélotique des textes de la *Mischna* (dont témoigne l'existence même du passage *MSanh* 9,6), les Talmuds observent aussi que ce passage ne plaît pas aux sages (cf. p. ex. *YSanh* 9,11,27b – v. plus haut).

⁹⁵⁴ Sur les réserves exprimées par S. WITTMAYER BARON de l'application de ce passage cf. S. WITTMAYER BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, p. 225 : « [Dans la cité Sepphoris, habitée presque exclusivement par des juifs et vivant sous le sévère contrôle de son académie rabbinique et de l'opinion publique orthodoxe, on n'entend pas] of any cases where « zealots » made use of their exceptional right to lynch the Jewish transgressors caught in the act of cohabiting with a Gentile. How much more lax must have been the morals of the Jews in the Greek cities of Palestine and the Roman dispersion. »

⁹⁵⁵ Cf. G. VERMES, *Leviticus 18 :21 in Ancient Jewish Bible Exegesis*, p. 122.

⁹⁵⁶ C'était une règle obligatoire selon A. BÜCHLER, *Die Bedeutung von twyr[in Chagiga II,1 und Megilla IV,10*, p. 148, l'enseignement de R. Ishmael sur le *Lév* 18,21 était une halakha d'une force obligatoire dans les dernières années du deuxième temple ; au même sens cf. encore E. WIESENBERG, *The Jubilee of Jubilees*, pp. 38–39 et M. HENGEL, *Die Zeloten*, pp. 190–195 (tous cités d'après G. VERMES, *Leviticus 18 :21 in Ancient Jewish Bible Exegesis*, p. 121).

inhérente à l'exégèse matrimoniale du passage, même malgré les rabbins, survivait jusqu'aux temps musulmans.⁹⁵⁷

4.5.1.3 L'échec définitif de l'exégèse nationale du Deut 7,1-4.

Trouver une autre base était une tâche d'autant plus difficile que c'est justement pour ce temps-là que les essais d'élargissement national du passage furent mis à l'écart : pour le temps des amoraim, peu après la composition de la *Mischna*, les amoraim Raba et Abin affirmèrent sans équivoque que la phrase dans le sens national ne se réfère qu'exclusivement aux sept peuples cananéens (et par conséquent, sa force dissuasive est dissipée), tout en soulignant que c'est seulement l'activité des rabbins qui, contrairement au sens original de l'Écriture, mis les nations étrangères globalement sous prohibition :

BYeb 76a : « ...te ne contracteras pas de mariage avec elles... Raba disait : Cette loi se refait-elle à la sainteté ou non-sainteté ? [Elle se refait à] la possibilité qu'il peut avoir un enfant qui va à faire des sacrifices aux idoles. Elle est, alors, applicable seulement s'ils sont adorateurs d'idoles. Si, par contre, ils sont convertis, ils sont sans doute permis, et c'est seulement les rabbins qui les ont mis sous une prohibition comme une mesure préventive... »⁹⁵⁸

et que, malgré que l'interdiction biblique s'applique exclusivement aux sept nations cananéennes, les écoles des rabbins « (vinrent et) prirent des mesures contrairement à cela » :

BAZ 36b : « [Raba :] [Mais l'interdiction d'épouser] leurs filles est une ordonnance biblique, parce qu'il est écrit, Tu ne contracteras pas de mariage avec elles! – L'ordonnance biblique est restreinte aux sept nations [cananéennes] et ne comprend aucun autre peuple païen ; et les Écoles de Hillel and Shammai vinrent et prirent des mesures contrairement à cela aussi »⁹⁵⁹

ainsi que la défense d'alliance avec les étrangers de la Bible se réfère seulement aux sept nations de la Palestine :

⁹⁵⁷ Cf. S. WITTMAYER BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, p. 411, n. 17.

⁹⁵⁸ BYeb 76a : « ...neither shalt thou make marriages with them ... Said Raba : Is the law there due at all to sanctity or non-sanctity ? [It is merely due to] the possibility that he might beget a child who would proceed to worship idols. This, then, is applicable only when they are still idol worshippers. When, however, they are converted, they are undoubtedly permitted, and it was only the Rabbis who placed them under a prohibition as a preventive measure.... » Cf. L. M. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and Talmud*, p. 174.

⁹⁵⁹ BAZ 36b : « [But the prohibition against marrying] their daughters is a Biblical ordinance, for it is written, Neither shall thou make marriages with them! – The Biblical ordinance is restricted to the seven nations [of Canaan] and does not include other heathen peoples ; and [the Schools of Hillel and Shammai] came and decreed against these also. »

YSota 1,8 17b : « Il est écrit (Juges 14,5) : Ils vinrent jusqu'aux vignes de Timnath. Ceci prouve, dit R. Samuel b. R. Isaac, que son père et sa mère lui montrèrent d'abord les champs de Timnath, semés de plantes hétérogènes et lui dirent : « Mon fils, comme leurs champs ont dessemences hétérogènes, de même l'extraction de leurs filles n'est pas d'origine pure. » Puis : Son père et sa mère ne savaient pas que cela venait de Dieu, car Samson cherchait une occasion de dispute avec les Philistins. R. Eleazar dit : il est dit sept fois dans la Bible de ne pas s'allier aux étrangers : ceci fait allusion, dit R. Abin, à l'interdit d'alliance avec les sept peuplades primitives de la Palestine ; pourquoi donc est-il dit, au verset précité, que cette union eut lieu à l'instigation de la Divinité ? C'est que, répondit R. Isaac, il est écrit (Proverbes 3, 34) : Avec les moqueurs il raille (c'est-à-dire l'homme est laissé libre par Dieu de choisir sa voie, fût-elle mauvaise.). »

Ainsi le vieux passage est refusé une fois pour toutes, mais alors que faire ? Quelle base scripturaire peut-on trouver contre les mariages mixtes, si le *Lév 18,21* est mis à l'écart et qu'il est venu au jour que *Deut 7,3-4* ne parle que contre les sept nations ? – La solution se présentera quand même à partir de ce passage du Deutéronome : mais avec une nouvelle interprétation.

4.5.2. L'interprétation religieuse du *Deut 7,3-4*.

Devenu peuple sans terre, les juifs sentent de plus en plus la nécessité de trouver d'autres cadres pour leur vie à la place de ceux du pays : ce sera la religion qui tiendra le peuple avec des règles très sévères et avec une introversion maximale, le critère unique sera l'appartenance à la religion juive.⁹⁶⁰ Avec le changement du point de départ de l'interprétation, l'interprétation donnera un autre résultat : il sera défendu de contracter un mariage avec qui n'appartient pas à la religion juive. On peut citer les versets de plus haut de Raba qui – en démasquant l'erreur de Shammai et de Hillel – en donne en même temps une exégèse « religieuse » : la défense ne vaut que pour qui est un adorateur d'idole, qui est, en revanche, converti, il est déjà permis pour le mariage :⁹⁶¹

⁹⁶⁰ Cf. plus haut. Sur le phénomène v. encore G. G. PORTON, *Who was a Jew ?* : « religion and ethnicity are modern classifications that were unknown in the period with which we are concerned » (p. 198), c'est pourquoi « Judaism has not distinguished between its ethnic and religious components » (p. 215), donc « Judaism in late antiquity was an ethnic group based on a religious event. For this reason, those two categories, the religious and ethnic, are always present and intertwined. » Au même sens cf. encore KITTEL : « Das Judentum wird eine 'Religionsgemeinde unter der Fiktion der 'Blutgemeinschaft' » (G. KITTEL, *Das Konnubium mit den Nicht-Juden im antiken Judentum*, p. 42).

⁹⁶¹ En ce qui concerne le mariage, les convertis, les prosélytes avaient les mêmes droits que les juifs « de naissance » ; sur toute cette problématique cf. G. KITTEL, *Das Konnubium mit den Nicht-Juden im antiken Judentum*, pp. 42-49. Avec l'exégèse « spirituelle », même les sept et quatre nations interdites dans le *Deut 7,3-4* et *23,4-9* seront permis, à condition naturellement qu'ils se

BYeb 76a : « ...te ne contracteras pas de mariage avec elles... Raba disait : Cette loi se refait-elle à la sainteté ou non-sainteté ? [Elle se refait à] la possibilité qu'il peut avoir un enfant qui va à faire des sacrifices aux idoles. Elle est, alors, applicable seulement s'ils sont adorateurs d'idoles. Si, par contre, ils sont convertis, ils sont sans doute permis, et c'est seulement les rabbins qui les ont mis sous une prohibition comme une mesure préventive.... »

4.5.2.1 Le mariage avec un non-juif ne se réalise pas.

Le fait que le critère unique pour le mariage devient l'appartenance à la religion signifie une grande liberté vis-à-vis ce qui était avant : maintenant si quelqu'un veut contracter un mariage avec un non-juif, il suffit que l'autre partie se convertisse. C'est une possibilité nouvelle qui, avant, n'existait pas. Il y a donc une facilité, cependant cette facilité comporte une difficulté aussi : alors que, avant, les mariages juif – non-juif – même si sanctionnés, mais – se réalisaient au niveau de la pratique, maintenant on ne les considère plus comme des mariages : du point de vue juif, ces relations ne sont pas des mariages.

Au sens du *MQidd* 3,5, le mariage pouvait être valide – du point de vue judaïque – entre un juif et un non-juif exclusivement au cas où la partie non juive, encore avant l'acte du mariage, ou pour être plus précis, avant celui des fiançailles, se convertisse au judaïsme : « ...Si quelqu'un⁹⁶² dit à une femme : « Te voici consacré à moi, et après, je me convertirai, ou après, tu te convertiras ... la consécration n'est pas valable »⁹⁶³ ».

Si donc la conversion n'a pas lieu avant les fiançailles, celles-ci ne sont pas valides ; ou avec d'autres mots : si « le mariage » se fait avant la conversion, ou il n'y a pas de conversion du tout – il n'y a pas de mariage (toujours du point de vue des rabbins).

convertissent, donné qu'on ne peut plus les distinguer des autres peuples ; cf. *MJad* 4,4 ; *TQidd* 5,4. Cette mentalité pouvait être la base de l'argumentation de Philon, qui, à la place des relations incestueuses accepte les mariages mixtes, naturellement – peut-on penser – après la conversion du partner non juif : *De spec. leg.* III,4,25 : « τί γὰρ δεῖ τὸ τῆς αἰδοῦς κάλλος αἰσχύνειν; τί δ'ἀχρωμάτων κατασκευάζειν παρθένους, ὅς ἐρυθρίαν ἀναγκαῖον; τί δὲ τὰς πρὸς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους κοινωνίας καὶ ἐπιμιξίας ἐπέχειν εἰς βραχὺ χωρίον τὸ ἐκάστης οἰκίας συνωθοῦντας μέγα καὶ λαμπρὸν γένος ἐκτείνεσθαι καὶ χεισθαι δυνάμενον εἰς ἡπείρους καὶ νήσους καὶ τὴν οἰκουμένην πᾶσαν; αἱ γὰρ πρὸς τοὺς ὀθνεῖους ἐπιγαμίαι καινὰς ἀπεργάζονται συγγενείας τῶν ἀφ'αἵματος οὐκ ἀποδεούσας. » (« Pourquoi, en effet, souiller la beauté de la pudeur ? Pourquoi rendre insensibles à la honte des jeunes filles qui devraient savoir rougir ? Pourquoi mettre un frein aux unions et aux échanges avec le reste de l'humanité, en resserrant dans le champ étroit de chaque famille une haute plante habitée ? Car les croisements avec les étrangers produisent des parentés nouvelles qui ne sont pas inférieures aux liens de consanguinité. »).

⁹⁶² Un non-juif à une juive.

⁹⁶³ *MQidd* 3,5.

Cette même invalidité se retrouve dans le *MGuitt* 9,2 où un divorce valide est présenté de telle façon que le mari déclare la femme comme libre à épouser n'importe quel homme, à l'exception de quelques-uns :

« Si quelqu'un a répudié sa femme et lui a dit : « Tu es désormais libre pour tout homme, sauf mon père ou ton père, mon frère ou ton frère, ou un esclave, ou un non-juif (idolâtre), ou tout homme dont la consécration au mariage ne peut avoir lieu » – l'acte de divorce est valable ». ⁹⁶⁴

4.5.2.2. Démonstration de l'invalidité.

La notion de l'invalidité reste et sera inhérente dans le *Talmud* aussi : mais pour ce temps-là, on sentira la nécessité de le soutenir avec des arguments bien forts. Un tel sera l'autorité de R. Siméon b. Yohai, tanna de la quatrième génération (140–165). Les rabbins compositeurs du *Talmud* (ou à base du témoignage du texte : R. Johanan) lui font effectuer une exégèse par laquelle l'interdiction contenue dans le *Deut* 7,3–4 devient une règle générale et doit être appliquée à toutes les personnes qui ne soient pas adhérentes à la religion juive. Une méthode consacrée à ce but se montrait à partir de la seconde proposition : « car il serait détourné de me suivre, il servirait d'autres dieux... », qui expliquerait l'interdiction : « tu ne contracteras pas de mariage avec elle, tu ne donneras pas ta fille à leurs fils, ni ne prendras leur fille pour ton fils. » Ainsi, ils avaient l'enchaînement d'idée suivant : si une personne n'adore pas le Seigneur unique, il est capable de détourner les enfants d'Israël de suivre le Seigneur. Par conséquent, celui qui ne suit pas le Seigneur sera interdit de mariage avec un juif. ⁹⁶⁵

Cependant, toute la *Mischna* et tout le *Talmud de Jérusalem* ignorent cette méthode « religieuse » d'extension de la portée de la prohibition, et où celui-ci traite du passage, il affirme explicitement que le *Deut* 7,3–4 ne se réfère qu'aux sept nations cananéennes. ⁹⁶⁶ Le *Talmud de Babylone* suit la même attitude négative en matière d'une interprétation à faire mot-à-mot en *BYeb* 76a et *BAZ* 36b – alors que les passages de *BQidd* 68b, de *BAZ* 36b et de *BYeb* 23a présentent l'exégèse « religieuse » :

BQidd 68b : « Comment sait-on [que les fiançailles sont invalides avec une femme païenne née libre] ? L'Écriture a dit : Tu ne contracteras pas de mariage avec elles. Comment sait-on que l'enfant [d'une femme païenne] a le status d'elle ? R. Johanan disait sur l'autorité de R. Siméon b. Yohai : Parce que l'Écriture a dit : Car cela détournerait ton fils de me

⁹⁶⁴ *MGuitt* 9,2. Pour d'autres lieux rabbiniques où cette invalidité est explicite, cf. *Sifre Deut* 215 au 21,15 : « Il n'y a aucun mariage avec une non-juive » ; *BYeb* 45b : « Les fiançailles sont invalides avec un non-juif. »

⁹⁶⁵ Implicite, c'est le noyau de l'argumentation effectuée déjà par Philon et Josèphe ; cf. plus haut.

⁹⁶⁶ Cf. p. ex. *YSota* 1,8,17b.

*suivre. Ton fils par une femme israélite est appelé ton fils, mais ton fils par une païenne n'est pas nommé ton fils. Rabina disait : cela prouve que le fils de ta fille par un païen est appelé ton fils. Dira-t-on que Rabina retient que si un païen ou un esclave (non-juif) cohabite avec une juive, l'enfant est un mamzer ?*⁹⁶⁷ *[Non.] Même s'il n'est pas [considéré comme] idoine, il n'est quand même pas mamzer, il est seulement stigmatisé comme inapte.*

*Or, ce [verset] se réfère aux sept nations! D'où sait-on s'[il se réfère] à d'autres nations également ? L'Écriture a dit : Car cela détournerait ton fils, qui comprend tous qui peuvent le détourner. C'est d'accord selon R. Siméon qui recherche les raisons de l'Écriture. Mais à la vue des rabbins, quelle est la raison ? L'Écriture a dit : Après cela seulement, tu t'uniras à elle, tu seras son mari (Deut 21,13), dont il suit que, avant cela, les fiançailles sont invalides avec elle ».*⁹⁶⁸

*BAZ 36b : « Mais selon l'avis de R. Siméon b. Yohai déclarant que les mots, Car il détournera ton fils de Me suivre, comprend toutes les femmes qui puissent détourner [leur mari des sacrifices de Dieu]... ».*⁹⁶⁹

BYeb 23a : « Sur l'opinion des rabbins, nous avons compris [la raison de l'exclusion d'un] esclave ; d'où dérivent-ils [l'exclusion d'un] païen ? ... – R. Johanan répondit au nom de R. Siméon b. Yohai : L'Écriture a établi, Car il détournera ton fils de me suivre ; ton fils né d'une femme israélite est appelé ton fils, mais ton fils qui est né d'une païenne n'est pas appelé ton fils, mais son fils. Rabina disait : Il en suit que le fils de ta fille dérivé d'un païen est appelé ton fils. Cela signifie-t-il que Rabina est

⁹⁶⁷ Mamzer/mamzeret et nathin/nethina signifie une personne dont la naissance est illégitime ou au dehors de la communauté ; cf. H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law*, p. 67 ; pour une explication des ces termes cf. encore plus bas.

⁹⁶⁸ *BQidd 68b* : « How do we know it [–that betrothal is invalid– of a freeborn] Gentile woman ? – Scripture saith : neither shalt thou make marriages with them. How do we know that her issue bears her status ? R. Johanan said on the authority of R. Simeon b. Yohai, Because Scripture saith : For he will turn away thy son from following me. Thy son by an Israelite woman is called thy son, but thy son by a heathen is not called thy son. Rabina said : This proves that thy daughter's son by a heathen is called thy son. Shall we say that Rabina holds that if a heathen or a [non-Jewish] slave cohabits with a Jewess the issue is a mamzer ? [No.] Granted that he is not [regarded as] fit, he is not mamzer either but merely stigmatised as unfit.

Now, that [verse] refers to the seven nations! whence do we know it of other nations ? Scripture saith : For he will turn away your son (Deut 7 :4), which includes all who may turn [him] away. That is well according to R. Simeon who interprets the reason of Scripture. But on the view of the Rabbis, what is the reason ? Scripture saith : And after that thou shalt go in unto her and be her husband (Deut 21.13), whence it follows that before that kiddushin with her is invalid. »

⁹⁶⁹ *BAZ 36b* : « But according to R. Simeon b. Yohai who declared that the words, For he will turn away thy son from following Me, include all women who would turn [their husbands aside from the worship of God]... »

*de l'avis que si un païen ou un esclave fait un coït avec une fille d'Israël, cet enfant est considéré apte ? – Bien qu'il ne soit pas, manifestement, un bâtard, il n'est quand même pas considéré comme apte ; il est regardé comme un israélite corrompu. Mais ce texte n'est-il pas en rapport avec les sept nations ? – Car cela détournera comprend tous qui détournent. Il est d'accord si l'on suit R. Siméon qui explique ses propres raisons pour les préceptes de l'Écriture ; D'où les rabbins le dérivent-ils quand même de leur avis ? – Qui est le Tanna qui dispute l'opinion de R. José b. Juda ? C'est Siméon. ».*⁹⁷⁰

Cette interprétation, en effet, sera due à un substrat ultérieur (dernier dans la chronologie de la rédaction, anonyme, responsable de l'état final du texte) et non à R. Siméon b. Yohai, comme ils affirment. Selon, en effet, leur point de départ, R. Siméon interpréterait le *Deut* 7,3 comme une interdiction de valeur générale – néanmoins, il paraît que c'est une induction opérée post factum par le substrat basée sur une interprétation générale du *Deut* 7,4 (et non du *Deut* 7,3!), réalisée vraiment par R. Siméon b. Yohai, portant sur le statut de l'enfant né d'un couple mixte.⁹⁷¹ Il semble donc que cette interprétation « religieuse » est beaucoup plus tardive à la solution du problème trouvée au début de notre époque,⁹⁷² et date donc de la rédaction finale du Talmud de Babylone.

Un autre argument contre R. Siméon consiste justement dans le fait qu'à son époque, le *Lév* 18,21 ne fut pas encore mis à l'écart et qu'ainsi, il n'y avait pas encore besoin de

⁹⁷⁰ *BYeb* 23a : « With reference to the Rabbis, we have discovered [the reason for the exclusion of a] slave ; whence do they derive [the exclusion of the] heathen ? ... – R. Johanan replied in the name of R. Simeon b. Yohai : Scripture stated, For he will turn away thy son from following me ; thy son born from an Israelite woman is called thy son but thy son who was born from a heathen is not called thy son but her son. Said Rabina : from this it follows that the son of your daughter who derives from a heathen is called thy son. Does this imply that Rabina is of the opinion that if a heathen or a slave had intercourse with a daughter of Israel the child is considered fit ? – Though he is admittedly no bastard neither is he considered fit ; he is regarded as a tainted Israelite. But does not that text occur in connection with the seven nations ? – For he will turn away includes all who turn away. This is satisfactory if we follow R. Simeon who expounds his own reasons for Scriptural precepts ; whence, however, do the Rabbis derive it according to their view ? – Who is the Tanna who disputes the opinion of R. Jose son of R. Judah ? It is Simeon »

⁹⁷¹ L'induction se fait comme il suit : R. Siméon, en commentant le *Deut* 7,4 (« parce qu'il détournera ton fils de me suivre » – à la place de la version correcte : « parce qu'elles... ou parce qu'elle... »), qui parle naturellement seulement des sept nations en question, en déduit que le fils d'une femme israélite par un homme non israélite est un israélite, mais le fils d'un homme israélite par une femme non israélite n'est pas israélite. Si, donc, dans l'exégèse du *Deut* 7,4, il enlargit la valeur du texte, on peut conclure qu'il l'enlargirait également au cas du commentaire du *Deut* 7,3, fait que, lui par contre, il ne réalise pas du tout ; cf. S. J. D. COHEN, *From the Bible to the Talmud*, pp. 29–30.

⁹⁷² Cf. S. J. D. COHEN, *From the Bible to the Talmud*, p. 36 : « The Babylonian scholars who suggested that R. Simeon interB. PRETED *Deut* 7 :3–4 as a general prohibition of intermarriage were, in all likelihood, creating a scholarly construct... » pour soutenir avec un passage biblique l'invalidité de ces mariages, écarté le parfait *Lév* 18,21.

trouver d'autre base pour l'interdiction ; ainsi que R. Siméon ne pourrait pas, dans le passage *BYeb* 23a, disputer l'opinion de R. José b. Juda (130–200) – qui vivait donc plus tard que lui –, si ce n'était un autre R. Siméon, ou mieux : un « R. Siméon réinterprété. »

Toutefois, même avec cette réinterprétation du passage, les rabbins sentent que l'argumentation n'est pas assez forte : ils continuent à chercher de nouveaux points d'appui qu'ils trouveront, basé dans le *BQidd* 68b cité, dans le *Deut* 21,13,⁹⁷³ Dans ce passage, il s'agit d'une capture de guerre que l'israélite fait entrer sous sa tente, laisse pleurer un mois, et si après ce mois, elle cesse de pleurer, il a le droit d'entrer chez elle et de la prendre pour femme : « ...elle enlèvera le vêtement qu'elle portait comme prisonnière et elle demeurera dans ta maison. Pendant un mois, elle pleurera son père et sa mère. Après cela seulement, tu t'uniras à elle, tu seras son mari et elle sera ta femme. »

Cette procédure de traiter la fille sera donc interprétée comme un procès de prosélytisme à la fin duquel il est déjà promis à l'israélite de l'épouser (et si la fille ne cesse pas de pleurer, cela signifie une tentative de prosélytisme non réussie) : « ...à la vue des rabbins, quelle est la raison ? L'Écriture a dit : Après cela seulement, tu t'uniras à elle, tu seras son mari, dont il suit que, avant cela, les fiançailles sont invalides avec elle. »⁹⁷⁴

Donc, on a une nouvelle base biblique suivant laquelle les fiançailles ne sont valides qu'avec une personne convertie :⁹⁷⁵ l'invalidité des mariages mixtes du point de vue judaïque – nouvellement corroborée – est un fait fini.

4.5.2.3. 'Disparition' du problème des mariages mixtes dans le judaïsme.

Avec ce passage de la Bible, en revanche, les rabbins réussirent à établir une interdiction comme une loi biblique, y prescrivant, par cet acte, la peine capitale comme pour un cas de violation d'une loi biblique.⁹⁷⁶ – Il serait légitime quand même, d'opposer à cette affirmation l'argumentation suivante : si l'on tient que les mariages mixtes furent déclarés comme invalides, si donc les mariages mixtes de iure n'existent pas, comment pourrait-on les punir sur cette même base ?⁹⁷⁷ – L'objection est vraiment juste, mais le point commence ici : ce n'est plus les mariages mixtes qui sont punis, mais, ces mariages n'étant considérés que comme de pures relations sexuelles, ce sont ces relations sexuelles mixtes qui seront portées au tribunal.⁹⁷⁸

⁹⁷³ Cf. L. H. SILBERMANN, *Reprobation, Prohibition, Invalidity*, p. 186.

⁹⁷⁴ Pour une interprétation pareille du passage dans le Targum cf. G. KITTEL, *Das Konnubium mit den Nicht-Juden im antiken Judentum*, pp. 50–51.

⁹⁷⁵ Pour la même interprétation dans d'autres passages cf. encore *Sifre* II,213 ; *BYeb* 48b.

⁹⁷⁶ Cf. L. M. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and Talmud*, p. 173.

⁹⁷⁷ Cf. B. SCHERESCHEWSKY, *Mixed Marriage, Inter-marriage*, p. 199 : « Since mixed marriages are not binding, such marriages entail no legal consequences » ; IDEM, *Mixed Marriage*, p. 377 : « ... it was also inferred from the passage in Deuteronomy that in a mixed marriage there is 'no institution of marriage', i.e. mixed marriages are not legally valid and cause no change in personal status. »

⁹⁷⁸ Selon les rabbins, c'est seulement donc les juifs qui ont la capacité légale de contracter des mariages. Les païens font un état de facto de mariage par la relation sexuelle, mais ils sont incapables

En s'étant approprié la position de l'idée de l'invalidité des mariages mixtes, les rabbins ne les considéraient plus comme mariages, et le problème des « mariages mixtes » était résolu : ils devaient s'exprimer seulement contre les « relations sexuelles » entre les païens et les juifs.⁹⁷⁹ Ce qui donc surprend à première vue dans les sources rabbiniques (dans la *Mischna* et dans les deux *Talmuds*) – le fait qu'ils s'occupent dans une mesure très modeste de l'interdiction des mariages mixtes⁹⁸⁰ – après l'exégèse présentée ci-haut, n'étonne plus : si les rabbins de cette époque ne considèrent vraiment plus comme mariages les relations familiales de facto réalisées entre un juif et un non-juif – même si les parties ont eu et continuent à avoir l'intention de réaliser un mariage avec leur concubine – pourquoi parleraient-ils alors d'une prohibition de ces mariages ? Ces mariages ayant été donc écartés une fois pour toutes par leur qualification comme invalides, ce sont les relations sexuelles « mixtes » qui deviennent la cible des rabbins, en tant que ces relations, vues de plus près, comprennent censément les mariages mixtes aussi non reconnus par les autorités juives (mais – à partir de 212 après J. -Chr. – reconnus par celles romaines).⁹⁸¹ Il semblait être satisfaisant de parler :

a, contre les relations sexuelles « mixtes » – qui étaient considérées quand même comme choses à éviter à cause du danger de l'idolâtrie – et

b, sur les enfants nés de ce type de relation. Conformément à cette position, nous nous attendons à trouver plusieurs passages qui s'occupent du problème des relations « purement sexuelles » entre les juifs et non-juifs. Et vraiment, on ne trouve aucun lieu traitant du problème des mariages mixtes en tant que tels, tandis qu'il y a un grand nombre d'exemples où il y a des allusions à des relations sexuelles mixtes :

– *YTa'an* 3,4,66c⁹⁸² où un rabbin réprimande les juifs de Sepphoris d'avoir commis un grand nombre d' « actes de Zimri », c'est-à-dire d'avoir eu des liaisons sexuelles/matrimoniales (?) avec des non-juifs ;

de créer un état de iure de mariage (*BSanh* 57b, *YYeb* 2,6,4a) ; cf. encore S. J. D. COHEN, *From the Bible to the Talmud*, p. 29.

⁹⁷⁹ Contrairement donc à la position de S. J. D. COHEN, *From the Bible to the Talmud*, p. 36, selon lequel ce silence doit être interprété comme venant d'absence d'intérêt, en tant que les sociétés où ces rabbins vivaient (non comme p. ex. Rome, Alexandrie ou la société juive de la Palestine au deuxième siècle avant J. -Chr.) n'auraient pas été trop affectées par les mariages mixtes : ce pourrait être une bonne explication si certaines dates sur de pures relations sexuelles « mixtes » ne montraient pas l'existence du problème des mariages mixtes dans ces régions également (cf. plus bas).

⁹⁸⁰ *La Mischna*, p. ex. ne fait aucune allusion au problème – sa seule référence qui peut être interprétée comme concernant l'interdiction des mariages mixtes aussi est *MSanh* 9,6 (cf. plus bas). V. au même sens S. J. D. COHEN, *From the Bible to the Talmud*, p. 27.

⁹⁸¹ Le fait que la littérature rabbinique contient quelque part des passages où quelqu'un parle contre les mariages mixtes peut être dû au fait que ces mariages, ou parce qu'en étant reconnus par l'État, ou parce qu'en étant de vrais mariages même si non de iure, au moins de facto, pouvaient être nommés et considérés également comme mariages par tels ou tels rabbins.

⁹⁸² « Une peste survenue à Cippori ne pénétra pas dans la rue qu'habitait R. Hanina. Les habitants dirent : est-il juste que, par ce vieillard qui habite en paix au milieu de vous, tout son voisinage soit à l'abri de l'épidémie, tandis que toute la contrée en souffre ? (et il n'intervient pas ?)

– dans le *Talmud de Babylone*, on voit des juifs coupables de ce crime : *BBér* 58a, *BTaan* 24b ;

– *TQidd.* 4,16 discute les relations sexuelles entre une femme juive et un païen (goi) ;

– *BMeg* 25a, *YMeg* 4,10,75c, *YSanh* 9,11,27b, où on retrouve des explications « sexuelles » de notre verset,⁹⁸³ etc.

Cette exégèse, tout en opérant donc un élargissement de l'interdiction du point de vue de la pratique, peut réaliser un pas ultérieur sur le niveau théorique également quand elle met les mariages mixtes dans la même catégorie des relations sexuelles « mixtes » : on n'est plus loin de déboucher sur une assimilation « ontologique » de ces mariages aux relations purement sexuelles,⁹⁸⁴ fait qui, par conséquent, priverait ces mariages de leur considération comme mariages : la qualification des mariages mixtes comme invalides serait un processus terminé.⁹⁸⁵ Mais un point est obscur : pourquoi les rabbins palestiniens considèrent-ils les mariages mixtes comme des mariages ? (Ou en d'autres termes : pourquoi ne suivent-ils pas l'exemple des babyloniens en laissant les mariages mixtes et en parlant seulement contre les relations sexuelles mixtes ?) – Une explication peut être que les Jérusalémiens, vivant dans l'Empire romain, ne pouvaient pas se passer si simplement des faits établis du droit romain comme p. ex. la reconnaissance parfaite des mariages mixtes des citoyens romains à plein droit (juif – non-juif) de la part des autorités romaines. Le droit romain, malgré la qualification éventuelle de ces mariages comme invalides de la part des autorités juives, reconnaît les mariages de ses citoyens s'ils ont satisfait aux prescriptions civiles au propos.

En sommaire, la question de la base biblique de l'interdiction des mariages mixtes, dans l'époque après la *Mischna*, est reproductible, dans les grandes lignes, comme suit :

a, le *Lév* 18,21 ne doit plus être utilisé, même si sa mentalité reste vivante en tant que :

R. Hanina se leva alors et dit aux assistants : « Au temps de Zimri, 24000 israélites périrent (sans que le mérite de Moïse ait pu les sauver), tandis que de nos jours, où le nombre de ceux qui ressemblent à Zimri est très grand, vous ne devez pas vous étonner de l'extension du mal... » »

⁹⁸³ Pour l'analyse de quelques-uns de ces passages cf. ci-bas.

⁹⁸⁴ Si donc notre analyse effectuée sur le dernier passage de Josèphe est acceptable, on peut y voir déjà un exemple de cette mentalité envers les mariages mixtes, comme indiqué là-haut aussi.

⁹⁸⁵ Cette voie de transformation de la prohibition des mariages mixtes en une invalidité juridique est implicite dans l'argumentation de L. H. SILBERMANN (*Reprobation, Prohibition, Invalidity*, p. 187) – qui suit, de sa part, celle d'EPSTEIN – quand il parle non seulement des mariages mixtes, mais de tout contact intime entre un juif et un païen dans sa phrase suivante : « Intimate contacts between Jew and heathen, i. e. marriage, was now viewed with the eyes of the author of the Jubilees, and earlier zealous punishment was accepted, if not encouraged, as the order of the day. But such lynch law could not be the enduring condition », même si dans la phrase suivante, il retourne sur ses pas, et continue à parler seulement des mariages mixtes : « Thus all intermarriage was now deemed a transgression of a biblical commandment and, in keeping with the rabbinic rule, was punishable by thirty-nine strokes of lash. » Cf. encore L. M. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and Talmud*, p. 174.

– non seulement les mariages, mais aussi les relations sexuelles interreligieuses seront interdites ;

– ces mariages ne seront plus considérés comme mariages ;

b, à la place du *Lév* 18,21, c'est le *Deut* 7,3–4 qui, étant réinterprété « religieusement », et soutenu par le *Deut* 21,13, aura les mêmes conséquences juridiques qu'avait ou que pouvait avoir, avant, le *Lév* 18,21 : parmi d'autres, p. ex. la peine capitale⁹⁸⁶.

4.5.3. Nouveauté dans l'interdiction des relations sexuelles mixtes : apparition du principe matrilineal.

L'époque romaine, dans la mentalité du judaïsme, apportait donc la tendance de s'orienter, de plus en plus, non comme les citoyens d'un pays, mais comme les adhérents d'une religion, indépendante des institutions de l'État. Comme démontré, c'était la voie presque unique, mais en tout cas la plus efficace pour sauver l'unité et la survie du peuple juif. Dans cette mentalité, un point de vue très important était donc d'assurer le peuple contre l'assimilation et de maintenir dans ses membres l'idée d'appartenance au judaïsme. C'est donc dans cette époque que commence à apparaître le problème de la transmission du judaïsme aussi. En examinant, en effet, nos sources de ce point de vue aussi, un caractère commun s'y esquisse. En effet, le *Targum Jonathan* 4,16, en acceptant le *Lév* 18,21 pour le problème des mariages mixtes, n'interdit que les unions dans lesquelles la femme n'est pas juive. R. Ishmael, dans tous les textes qui le citent (*BMeg* 25a, *YMeg* 4,10,75c, *YSanh* 9,11,27b) suit la même voie dans son interdiction : les personnes interdites seront les femmes non juives.⁹⁸⁷ Aucun des deux auteurs ne formule une interdiction contre les mariages/relations sexuelles entre une juive et un non-juif. Quelle est la cause de cette inégalité ? Pourquoi ne parlent-ils pas contre ces relations-ci ? – La réponse donc peut se faire à partir du problème de la transmission du judaïsme : c'est justement à cette époque-là que commence à se former le principe matrilineal⁹⁸⁸ au sens duquel la filiation est définie

⁹⁸⁶ Cf. p. ex. L. M. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and Talmud*, p. 174 et L. H. SILBERMANN, *Reprobation, Prohibition, Invalidity*, p. 187.

⁹⁸⁷ L'interprétation des *Talmuds de Jérusalem* et de *Babylone* diffèrent entre eux dans le fait que le rabbin interdit dans celui-là le mariage mixte, alors que dans celui-ci toutes les relations sexuelles mixtes, sur les motifs possibles duquel cf. plus haut.

⁹⁸⁸ Sur le principe matrilineal des juifs cf. S. J. D. COHEN, *From the Bible to the Talmud*, p. 35 ; S. J. D. COHEN, *The Origins of the Matrilineal Principle*, pp. 19–53 ; S. J. D. COHEN, *The Matrilineal Principle*, pp. 5–13, où comme date de l'introduction de ce principe par les rabbins est indiqué le temps après la chute de la révolte Bar-Kochba – cette date est critiquée par L. H. SCHIFFMAN, *Jewish Identity and Jewish descent*, pp. 78–84 qui veut une date antérieure. Quoiqu'il en soit du début de ce principe, le fait que pour le temps du *Targum Jonathan* et de R. Ishmael (comme le témoignent les citations de plus haut), ou celui de la *Mischna* existe déjà est sans question (pour ce dernier cf. *MBikk* 1,4 : « These may bring the First-fruits but they may not make the Avowal : the proselyte may bring them but he may not make the Avowal since he cannot say, Which the Lord sware unto our Fathers for to give us. But if his mother was an Israelite he may bring them and make the Avowal. And when he prays in private he should say, O God of the fathers of Israel ; and when he is in the synagogue he

exclusivement par la mère : « compte pour juif dont celui la mère est juive ». ⁹⁸⁹ Tandis que le *Livre des Jubilés* fait référer l'interdiction – basée sur le même *Lév* 18,21 – aux relations également entre un juif et une non-juive et entre une juive et un non-juif, R. Jonathan et R. Ishmaël formulent donc leur prohibition aux relations sexuelles (*matrimoniales*) réalisées seulement entre un juif et une non-juive. Leur motif dans cette attitude pouvait être, au sens de ce principe matrilineal, qu'en vain est invalide tout mariage entre juifs et non-juifs ou qu'en vain est prohibée et sévèrement punie toute sorte de relation sexuelle (y compris les mariages mixtes non reconnus par les juifs, mais acceptés par les autorités publiques) entre juifs et non-juifs, puisque au cas où une telle relation naît un enfant, l'enfant ne naît juif que dans le cas où la mère est juive : ⁹⁹⁰ si la mère est une non-juive, l'enfant ne le sera pas, lui non plus, parce qu'il suit le *status* de la mère. ⁹⁹¹

Cela signifie alors tout cela que les unions entre une juive et un non-juif étaient bienvenues ? – Non, absolument pas. Il est vrai que, d'une part, l'interprétation « égalitaire » et ancienne du *Deut* 7,1–4 qui interdisait ces mariages dans les deux sens, ainsi que la première explication au sens matrimonial du *Lév* 18,21 qui parlait contre les mariages avec tous les étrangers, qu'ils soient des hommes ou des femmes, ont été écartées, il est ensuite vrai que Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe, en suivant l'exemple d'Esdras, n'incriminaient que les noces d'une juive avec un non-juif (c'était le cas également du *Targum* et de R. Ishmael aussi), mais la *Mischna* objecte toute sorte de

should say, O God of your fathers. But if his mother was an Israelite he may say, O God of our fathers » ; cf. encore *BYeb* 17a, 23a ; *YYeb* 2,6). Il est intéressant de faire un parallèle entre la mentalité de ce principe matrilineal et celles de l'époque du *Deutéronome*, ainsi que d'Esdras avec leur répugnance plus grande envers les mariages mixtes entre un juif et une non-juive par rapport à ceux entre une juive et un non-juif : le motif de cette ressemblance « finale » de l'époque plus ancienne à celle de l'époque des rabbins se retrouve, d'une part, dans l'opinion ancienne selon laquelle l'aliénation d'un homme juif par une femme non-juive est un dommage plus grand que celle d'une femme juive par un homme non-juif, alors que l'attitude d'Esdras, de l'autre, puisse déjà être due, implicitement, à ce même principe matrilineal ; cf. L. M. L. M. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and Talmud*, p. 161–166.

⁹⁸⁹ Cf. L'explication de S. WITTMAYER BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, p. 232 : « R. Ishmael's warning had a realistic sound inasmuch as experience was to show that many an offshoot of mixed unions, in order to hide his Jewish descent, became an ardent Jew-baiter. »

⁹⁹⁰ Il y a une discussion parmi les rabbins de l'époque sur le status exact de l'enfant né d'une mère juive et d'un père non-juif. Un grand nombre de rabbins suivant la loi vieille, affirme que tel enfant est un *mamzer* ; quand même la position dernière (et c'est pourquoi plus forte) sera de déclarer tel enfant comme juif à presque plein droit (cf. plus bas).

⁹⁹¹ La formulation précise de cet enseignement est comme suit : « ton fils par une mère non-juive n'est pas ton fils » (*BYeb* 23a, *BQidd* 68b), phrase qui signifie non seulement que « ton fils d'une mère non-juive ne compte pas pour juif », mais qu'il se peut être que, en réalité, ton fils n'est pas ton fils, donné que les païens sont tous soupçonnés d'être des adultères, ainsi il vaut mieux de penser que ton fils par une non-juive n'est pas ton fils ; pour une interprétation de la phrase dans ce sens cf. S. STERN, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, p. 162, n. 183. Pour la charge d'adultère de tous les païens cf. p. ex. *TKeth* 1,3.

relations mixtes que ce soient mariages ou relations sexuelles, que ce soient entre juive et non-juif ou juif et non-juive.⁹⁹²

Mais alors où reste le principe matrilineal ? A-t-il disparu ? – Non. Le principe matrilineal se retrouve, d'une part, dans les argumentations acceptées et développées davantage par les *Talmuds* (*BQidd* 68b et *BYeb* 23a), où ce sont justement les phrases de R. Siméon b. Yohai sur la transmission du judaïsme par la ligne héréditaire qui serviront de base pour la démonstration de l'invalidité des mariages mixtes. Et de l'autre, ce même principe est reconnaissable dans la *Mischna* même : dans le passage de *MSanh* 9,6 où la punition par les zélotes est prévue pour celui qui cohabite avec une non-juive (le danger consiste ici dans le fait que l'enfant n'appartiendra pas au judaïsme) et dans la réglementation de l'admission à la communauté juive des enfants nés des relations mixtes (*MQidd* 3,12).

4.5.3.1. Réglementation de l'admission à la communauté juive des enfants nés des relations mixtes : *MQidd* 3,12,1–4.

Le propos explicite du texte est de catégoriser dans le statut les enfants nés des différents types de mariages :⁹⁹³ comme vu plus haut, la communauté avait besoin d'être attirante et de bien administrer les relations de ses membres en dedans et en dehors pour survivre la disparition de son État. Le texte commence donc avec les cas sans problèmes :

MQidd 3,12,1 : « Dans tous les cas où il y a eu consécration et pas de transgression, l'enfant suit le père. Quels sont les cas ? Lorsque la fille d'un prêtre ou d'un lévite ou d'un Juif ordinaire épouse un prêtre, un lévite ou un Juif ordinaire. »

C'est-à-dire normalement, si les fiançailles sont donc légitimes et valides,⁹⁹⁴ où les deux parties du mariage sont des personnes juives à plein droit, l'enfant suit le statut du père. Le cas suivant a déjà des problèmes :

MQidd 3,12,2 : « Toutes les fois où il y a eu consécration et transgression, l'enfant suit le parent entaché de la tare. Quels sont les cas ? Lorsqu'une veuve épouse un grand prêtre, lorsqu'une femme divorcée ou une *Haloutsa* épouse un prêtre ordinaire, lorsqu'une *Mamzeret* ou une *Nethina* épouse un Juif ordinaire ou lorsque la fille d'un Juif ordinaire épouse un *Mamzer* ou un *Nathin*. »

Dans ces cas donc, l'enfant suit le statut de son parent socialement plus bas. Ces mariages sont valides (« il y a consécration »), même s'ils ne sont pas légitimes (« il y a

⁹⁹² Cf. *MQidd* 3,5 et *MGuil* 9,2).

⁹⁹³ Selon H. Sivan, le but du texte est d'étiqueter ces mariages « mixtes » par le status des enfants parce que « la pureté de descendance ou la généalogie sont les fondements de base des relations maritales valides » ; cf. H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law*, p. 65.

⁹⁹⁴ Dans le droit juif, les fiançailles.

transgression ») : il s'agit de mariages entre des personnes appartenant à différentes couches sociales, mais toujours à la même communauté juive. Le troisième groupe présente de plus grands problèmes :

MQidd 3,12,3 : « Dans tous les cas où la consécration de son côté est illégale, mais où elle serait légale avec d'autres, l'enfant est un mamzer. Quels sont les cas ? Lorsque quelqu'un a eu une union avec une femme interdite de par la Thora. »

L'édition moderne française de la *Mischna*, dans la note en bas de page, explique ainsi : « Les cas sont énumérés dans *Lévitique* 18,6–20 et *Deutéronome* 23,1–3. » C'est-à-dire les cas interdits par ce point seraient les unions avec un consanguin de n'importe quel degré et dans n'importe quelle direction, avec la belle-famille, avec une femme « indisposée » et avec la femme d'autrui). C'est pourquoi le texte dit que la consécration est illégale entre ces deux personnes, tandis que, avec d'autres, elle pourrait être légale. Le quatrième point prend en considération de tels cas où les sujets ne sont capables de contracter un mariage avec personne :

*MQidd 3,12,4 : « Dans les cas où la consécration est illégale de son côté et où elle serait illégale avec d'autres, l'enfant est comme elle. Dans quels cas ? Celui de l'enfant d'une esclave ou d'une non-juive (étrangère). »*⁹⁹⁵

C'est justement dans ce cas-ci qu'il est explicitement question d'une union entre une femme païenne et un juif, entre lesquels aucun mariage ne se réalise parce que la femme païenne ne peut avoir de fiançailles valides avec aucun homme juif.⁹⁹⁶ On voit dans ce point le statut de l'enfant d'une mère païenne et d'un père juif : il suit toujours le statut de la mère, c'est-à-dire, il ne devient pas juif. La situation est claire, mais il y a un point qui dérange, et c'est que rien n'est dit sur le statut de l'enfant né d'une mère juive et d'un père non-juif. Le passage ne s'en occupe pas, et on n'en trouve rien dans toute la *Mischna* ! Quel est le motif de ce silence ? – Peut-être parce que le statut exact d'un tel enfant n'était pas encore clarifié à la perfection. Il faut, en effet, savoir que la situation d'un enfant né d'une

⁹⁹⁵ Ces étrangers peuvent être identifiés avec les idolâtres de *MGuît* 9,12 ; le motif du changement terminologique étant l'adaptation des termes de *MGuît* 9,12 dans le *MQidd* 3,12 aux nouvelles circonstances quand non seulement les polythéistes, mais les monothéistes chrétiens devaient être pris aussi en considération ; cf. H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law*, p. 69, en se référant à J. NEUSNER, *The Philosophical Mischnah*, vol. I, p. 143.

⁹⁹⁶ Pour une explication de cette impossibilité, v. Z. W. FALK, *On the historical Background*, pp. 106–110 ; cf. encore la note 2 du *Talmud de Jerusalem*, traduit par Moïse Schwab, vol. 5, Paris : Maisonneuve, 1960, p. 271 : « Alors, l'enfant est né d'une femme non mariée ; car, en raison de la divergence du mode de mariage entre juifs et païens, l'union d'un juif avec une païenne n'avait pas de caractère légal. »

union mixte dans le judaïsme ancien n'était pas toujours la même parce que la mentalité subissait, entre-temps, des changements.⁹⁹⁷

- 1, aux temps anciens, juif à plein droit est considéré exclusivement celui qui pouvait documenter son origine comme étant « de pur sang juif » ;
- 2, dans la période qui allait environ du temps de la traduction de la Septante jusqu'à la destruction du temple de Jérusalem en 70, l'enfant né de deux prosélytes, à la limite, compte déjà comme juif à plein droit et l'enfant d'un juif et d'un non juif – n'importe lequel des parents étant un mamzer ;
- 3, avec l'activité de l'école de Jabneh, en revanche, un nouveau concept de mamzer commence à se former dans le rabbinisme ancien, au sens duquel le mamzer est celui qui est né d'une relation adultérine ou incestueuse ; et parallèlement à cela, l'enfant né d'une relation « mixte » commence à n'être plus considéré automatiquement comme mamzer. Il entre seulement dans la catégorie non davantage précisée des enfants nés d'une relation non matrimoniale, donné que la relation de ses parents ne peut pas être qualifiée comme mariage. Dans ces cas, c'est-à-dire quand l'enfant naît en dehors du mariage, la règle est comme suit : l'enfant suit la mère :

BQidd 68b : « Comment sait-on que l'enfant [d'une femme païenne] a le status d'elle ? R. Johanan disait sur l'autorité de R. Siméon b. Yohai : Parce que l'Écriture a dit : Car cela détournerait ton fils de me suivre. Ton fils par une femme israélite est appelé ton fils, mais ton fils par une païenne n'est pas nommé ton fils. Rabina disait : cela prouve que le fils de ta fille par un païen est appelé ton fils. Dira-t-on que Rabina retient que si un païen ou un esclave (non-juif) cohabite avec une juive, l'enfant est un mamzer ? [Non.] Même s'il n'est pas [considéré comme] idoïne, il n'est quand même pas mamzer, il est seulement stigmatisé comme inapte.. »

BYeb 23a : « R. Johanan répondit au nom de R. Siméon b. Yohai : L'Écriture a établi, Car il détournera ton fils de me suivre ; ton fils né d'une femme israélite est appelé ton fils, mais ton fils qui est né d'une païenne n'est pas appelé ton fils, mais son fils. Rabina disait : Il en suit que le fils de ta fille dérivé d'un païen est appelé ton fils. Cela signifie-t-il que Rabina est de l'avis que si un païen ou un esclave fait un coït avec une fille d'Israël, cet enfant est considéré apte ? – Bien qu'il ne soit pas, manifestement, un bâtard, il n'est quand même pas considéré comme apte ; il est regardé comme un israélite corrompu. »

⁹⁹⁷ Pour ce changement de mentalité en détails cf. L. M. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and Talmud*, pp. 194–196.

Dans ce sens, l'enfant né d'une mère non-juive et d'un père juif n'est pas juif,⁹⁹⁸ tandis que l'enfant d'une mère juive et d'un père non-juif est un juif, même si selon un grand nombre de rabbins – suivant la loi ou la mentalité vieille –⁹⁹⁹ il est encore considéré, pour un certain temps au moins, comme mamzer :¹⁰⁰⁰ mais cette position, tout au plus pour les temps des *Talmuds*, sera écartée officiellement, et cet enfant sera considéré comme juif,

⁹⁹⁸ Cf. L. LÖW, *Eherechtliche Studien*, p. 123 : « Die Ungiltigkeitserklärung findet sich ... in der Mischna, welche auch folgerichtig die Kinder eines jüdischen Vaters und einer nicht-jüdischen Mutter in Rücksicht auf Religion und Nationalität der Mutter folgen läßt. »

⁹⁹⁹ Pour l'ambiguïté des positions cf. le commentaire de la *TQidd* 4,16 à propos des mariages mixtes des filles juives avec des païens ou des esclaves, qui présente de différentes opinions : l'enfant sera ou mamzer, ou non mamzer, mais dans ce cas dernier, son status n'est pas précisé mieux. Cf. encore H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law*, p. 70, note 30 : « ... the continuous Talmudic debate on the issue shows that it was impossible to interpret in a clear way the Mischnaic references to mixed religious marriages », ou pour être plus clair : les références de la *Mischna* relatives au status de l'enfant né de tels mariages.

¹⁰⁰⁰ Cf. les positions de R. Aqiba (120–140), R. Ishmaël (120–140), R. Me'ir (140–165), R. Johanan, R. Ami (amora), R. Haninah, R. Siméon b. Lakish (amora) et R. Eliézer (tanna) – dans les passages de *BYeb* 69b ; *TQidd* 4,16 ; *Sifre Lévi* 22,13 ; *BYeb* 44b–45a, 46a, 70a, 99a ; *BQidd* 75b ; *YYeb* 6c, 8b ; *YQidd* 64. Pour un motif possible de cette attitude cf. *YQidd* 3,12 : « R. Jacob b. Aha dit qu'on a enseigné là-bas (à Babylone) : l'incapacité pour l'enfant né de l'union d'un païen ou d'un esclave avec une israélite est applicable à la fille libre, et l'enfant qui reste inadmissible [à être la femme d'un prêtre] en cas d'union illégale l'est aussi en cas d'adultère. R. Tanhoum b. Papa fit consulter R. Yossé sur deux faits survenus à Alexandrie, dont l'un concernait une femme libre et l'autre une femme mariée. Pour le fait d'adultère, la réponse écrite contient ces mots : le Mamzer n'entrera pas dans l'assemblée du Seigneur, pour la femme libre, il fut répondu : il dépend de votre jugement d'établir l'Interdit (nullement certain), car vous n'êtes pas responsables des filles d'Israël qui se prostituent. R. Yossé dit à R. Mena : prends cet écrit et scelle-le ; ce qui fut fait. Il s'adressa de même à Berakhia et lui demanda pourquoi il n'avait pas confirmé l'avis de R. Yossé ? C'est que, dit-il, R. Jacob b. Aha a enseigné plus haut : l'incapacité pour l'enfant né de l'union d'un païen ou d'un esclave avec une israélite est applicable à la fille libre, et l'enfant qui reste inadmissible en cas d'union illégale l'est aussi en cas d'adultère. Je rends grâce à Dieu, dit R. Mena, de n'avoir pas entendu cet enseignement de R. Jacob ; car si je l'avais connu, je n'aurais pas signé l'avis de distinction, et mes compagnons se seraient moqués de moi, comme d'un disciple opposé à son maître. Mar Ouqban dit que la règle a été énoncée ainsi : pour l'enfant déclaré inapte, comme pour celui qui reste admissible, il s'agit de l'union avec une femme libre ; mais pour l'enfant né de l'union avec une femme mariée, il n'est rien dit. Le soir, R. Berakhia alla auprès de R. Yossé pour signer l'écrit en question ; mais ce dernier lui dit que la lettre n'est plus là », où le status de l'enfant né d'une relation non matrimoniale d'une femme non mariée est dépendu de l'avis de la communauté. Et donné que la situation d'une femme non mariée avec un enfant (non mariée parce que l'homme ne la veut pas) est très semblant à celle de l'une non mariée avec un enfant où l'homme la voudrait, mais il ne la peut pas juridiquement : à base du Talmud de Babylone, les femmes, dans les deux cas, peuvent être considérées comme des prostituées : *BSanh* 51a : « Il est enseigné selon l'avis de R. Eliezer qui affirmait : Si un homme non-marié couche avec une femme non mariée sans l'intention de mariage, il la rend prostituée.... » Pour ce cas cf. encore plus bas.

sous réserve qu'il est incapable d'épouser un prêtre (ou la fille d'un prêtre)¹⁰⁰¹ – où il faut souligner le fait que pour le temps de la loi *CTh* 3,7,2 (388) le débat était encore loin d'être résolu dans ce sens et par conséquent, les enfants nés d'une mère juive et d'un père non-juif pourraient et avaient une grande chance d'être considérés et qualifiés comme des mamzers.

Que le *status* et la situation de l'enfant né d'une mère païenne et d'un père juif ne soient pas toujours si clairs, à notre époque non plus, se voit par une histoire racontée dans le *Talmud de Jérusalem*,¹⁰⁰² où Jacob de Kefar Neboria, au troisième siècle après Jésus-Christ, assigne les enfants au père à base du *Nombres* 1,18, fait, pour lequel R. Haggai, s'appuyant sur l'autorité de R. Siméon b. Yohai le fait flageller. Jacob, en ayant reçu l'explication de son méfait au sens que les mots d'Esdras ont la force de la loi,¹⁰⁰³ reconnaît avoir commis une faute et accepte les coups. Donc la solution de la controverse pour la formulation des *Talmuds* est que les enfants suivent la mère, même si, dans ce cas précis de Jacob de Kefar Neboria, la validité de la circoncision et de l'introduction de l'enfant n'a pas été mise en question.¹⁰⁰⁴

Invalidité de iure donc pour les mariages entre un juif et une non-juive ou entre une juive et un juif – l'unique différence entre les deux ne consiste que dans le *status* des enfants nés des couples : c'est l'enseignement des passages de la *Mischna*, du *Targum Jonathan* et des deux *Talmuds* également.

¹⁰⁰¹ Cf. encore p. ex. *YYeb* 45a. Sur toute la problématique v. encore L. LÖW, *Eherechtliche Studien*, pp. 153–154 ; B. COHEN, *Jewish and Roman Law*, pp. 133–140 ; L. H. SILBERMANN, *Reprobation, Prohibition, Invalidity*, p. 196, n.15 ; G. VERMES, *Leviticus 18 :21 in Ancient Jewish Bible Exegesis*, p. 115.

¹⁰⁰² *YQidd* 3,14,64d = *YYeb* 2,6,4a : « Jacob de Kefar Neboria allait à Tyre. On est venu et lui demandait s'il est permissible de circoncire le fils d'une femme araméenne (né d'un israélite) au Sabbath. Il pensait de permettre, à base du verset (Num 1,18) : « Et ils ont été enregistrés d'après leurs familles, leurs maisons paternelles. » Rabbin Haggai, l'ayant entendu, a commandé de le prendre et de le flageller. Jacob lui a dit : sur quoi te base-tu quand tu me fais flageller ? R. Haggai a répondu : sur le verset (Esdras 10,13) : « Nous ferons une alliance avec notre Dieu, pour renvoyer toutes les femmes étrangères et qui sont nés d'elles. » Jacob a demandé : Peut-il être que tu t'appuyes sur la tradition [d'une loi en dehors du Pentateuque] ? R. Haggai a dit : C'est parce qu'il est écrit : « et il sera fait selon la loi. » Et quel est le texte dans la loi ? Il a dit : De cela qui est affirmé par Yohanan au nom de R. Siméon b. Yohai : « et vous ne devez pas contracter de mariages avec eux », et il est écrit également (Deut. 7,4) : « parce qu'il détournera ton fils de me suivre. » Ton fils par une femme israélite est nommé ton fils, mais ton fils par une femme païenne n'est nommé que son fils. Jacob a dit : donne-moi tes coups, il est bon que je reçoive une punition. »

¹⁰⁰³ Cf. Z. W. FALK, *On the historical Background*, p. 104.

¹⁰⁰⁴ Cf. l'interprétation de H. SIVAN (*Rabbinic and Roman Law*, p. 75) : « Needless to say, although this rabbi was severely reprimanded, neither the validity of this marriage was contested, nor the parental attempt to incorporate their (non-Jewish, according to the *Mischnah*) child into the Jewish community. »

4.5.4. Les peines des peines des mariages/rapports sexuels mixtes.

4.5.4.1. Les unions juif/non-juive.

Dans le chapitre qui suit, on reconstruira les cas connus où des juifs sont punis à cause de leurs relations avec des femmes non juives.

4.5.4.1.1. Le NaShGA : mort judiciaire.

Jusqu'à ce point, on s'étendait sur l'inexistence juridique des mariages mixtes et sur le caractère inégal, en matière des enfants nés, des rapports sexuels, mais il vaut la peine de faire attention à la peine aussi du franchissement de l'interdiction de ces rapports, dont la version la plus ancienne se retrouve dans le *Talmud* et date encore du royaume des Hachmonéens (130–37 avant Jésus-Christ) où celui qui a couché avec une non juive a été condamné à mort à base du « NaShGA », où N signifie Niddah, une femme qui est dans la phase de la menstruation ; SH signifie Shifhah, une servante non-juive ; G signifie Goyyah, une femme païenne ; et A signifie Eshet ish, une femme mariée :

BSanh 82a : « Quand R. Dimi vint, il dit : le Beth din des Hachmonéens décida que celui qui couche avec une païenne est punible à base du NaSHGA. Quand Rabin vint, il dit : A base du NaSHGaZ, c'est-à-dire : niddah, shifhah, goyyah and zonah [=prostitution] ; mais non à base d'une femme mariée parce qu'ils ne reconnaissent pas le lien matrimonial. Mais l'autre [qu'est-ce que R. Dimi en pense] ? – Ils ne permettent pas à leurs femmes [c'est-à-dire ils attendent de leurs femmes d'observer le lien matrimonial]. »¹⁰⁰⁵

Ce qui est donc opéré dans ce jugement est une assimilation pratique entre la relation sexuelle d'un homme juif avec une non-juive (comprenant naturellement les mariages mixtes) et les crimes indiqués ci-haut : assimilation dont le résultat est la peine capitale.¹⁰⁰⁶

¹⁰⁰⁵ *BSanh 82a* : « When R. Dimi came, he said : The Beth din of the Hashmoneans decreed that one who cohabits with a heathen woman is liable to punishment on account of NaSHGA. When Rabin came, he said : On account of NaSHGaZ, i.e., niddah, shifhah, goyyah and zonah [=harlot] ; but not on account of a married woman, because they themselves do not recognize the marriage bond. But the other [what does R. Dimi realise about] ? – They certainly gave no license to their wives [i.e. they expect their wives to observe the marriage bond]. » La différence d'opinion sur l'insertion du crime de l'adultère au groupe des crimes à base desquels le coupable est jugé est donc due au seul fait que Rabin assimile l'adultère commis avec une femme païenne à la prostitution, partant de la présomption, naturellement incorrecte et exagérée que les païens ne reconnaissent pas le lien matrimonial ; donné, en revanche, que le tribunal des Hachmonéens prononce son jugement à cette base aussi, d'une part, et de l'autre, que R. Dimi rectifie l'affirmation exagérée de Rabin, il peut être accepté que l'assimilation se produisait sur la base des quatre crimes énumérés plus haut : « NaSHGA. »

¹⁰⁰⁶ Cf. la même histoire racontée dans le *BAZ 36b*, où une discussion est présentée sur les interdictions concernant toute sorte d'association avec une femme païenne, et où une mention est

4.5.4.1.2. Les zélotes : assassinat.

On connaît encore le passage de la *Mischna* qui est formulé comme suit : « *L'individu qui ...a des rapports sexuels avec une Araméenne, les zéloteurs peuvent l'abattre* », ¹⁰⁰⁷ (*MSanh* 9,6) où exclusivement les relations sexuelles « mixtes » entre un homme juif et une femme non-juive sont en jeu, ou pour être plus précis : sont menacées de la « juridiction » des zélotes.

Ce type de menace, dans une grande part, s'appuie sur l'exégèse des *Nombres* 25,7–9 où le prêtre Phinéas tue le couple « mixte » de Cozbi et de Zimri, ¹⁰⁰⁸ et où, dans sa version midrashique, la femme moabéenne se sert du sexe comme d'un moyen pour promouvoir l'idolâtrie : ¹⁰⁰⁹ les femmes font enivrer leurs amants israélites avec le vin fort ammonite, et quand ils sont déjà excités, elles tirent de leur sein une statue de Baal Péor et demandent aux hommes de l'adorer. Quand ils répondent que ce n'est pas l'idolâtrie qui était le but de leur visite, elles expliquent que l'adoration de la statue consiste seulement à se déshabiller. Une fois fait, elles leur demandent de renoncer à la *Torah* de Moïse pour qu'elles se donnent à eux. ¹⁰¹⁰

Cependant, l'explication donnée par Rashi au lieu semble limiter une telle possibilité : « des zélotes, c'est-à-dire des gens pieux, zéloteurs, pour l'honneur du judaïsme, peuvent le punir s'ils le prennent durant l'acte ; mais s'ils ne le prennent pas durant l'acte, ils ne peuvent pas l'en accuser après devant le Beth din ». ¹⁰¹¹ Ou bien Rashi a raison, ou bien non, le cas a la même fin : la mort. Si les zélotes le prennent durant l'acte, vite, s'ils ne le prennent pas, et s'ils n'ont plus le droit d'en porter une accusation devant le tribunal, ils trouvaient sûrement la façon de le faire dénoncer par un autre.

Il doit être souligné que, selon le *Talmud de Jérusalem*, cette *Mischna* ne plaît pas aux sages ; ¹⁰¹² selon l'interprétation de Hengel, ¹⁰¹³ cette *Mischna* est un texte d'époque ancienne, c'est-à-dire elle daterait de la période entre 7 et 66 après J. Chr., quand le

également faite sur le jugement du tribunal des Hachmonéens. Pour une assimilation tardive, mais pareille cf. la liste de *Derekh Eretz R.* 1 où sont énumérées les 14 prohibitions négatives franchies par celui qui entre dans une relation sexuelle avec une non-juive ; pour tout cela cf. encore S. STERN, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, p. 163. Cf. encore A. BÜCHLER, *The Levitical Impurity of the Gentile*, p.15, selon lequel les farisées, dans la période entre le I^{er} siècle avant J.-Ch. et le I^{er} siècle après J.-Ch., auraient étendu aux femmes étrangères le degré d'impureté correspondant à celui de la femme juive « indisposée ».

¹⁰⁰⁷ *MSanh* 9,6 ; v. plus haut.

¹⁰⁰⁸ Cf. S. STERN, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, p. 168.

¹⁰⁰⁹ Cf. G. VERMES, *Leviticus 18 :21 in Ancient Jewish Bible Exegesis*, p. 116.

¹⁰¹⁰ *YSanh* 10,2,28d.

¹⁰¹¹ Cf. Soncino p. 542, note 2 : « zealots, i. e. pious men, zealots for the honour of Judaism, may punish him if they apprehend him in the act ; but if they did not, they cannot subsequently charge him therewith at Beth din. »

¹⁰¹² Cf. *YSanh* 9,6.

¹⁰¹³ M. HENGEL, *Die Zeloten*, pp. 158–170 ; S. STERN, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, p. 169, n. 217.

Sanhédrin perdu son pouvoir pénal et en chargea des individus privés, les zélotes. Cette tradition serait donc plus tard rejetée par les rabbins, déjà dans la période des tannaim, où les tribunaux rabbiniques reprennent leur pouvoir de juridiction. Il semble donc que les autorités juives, en ayant contracté le compromis sur les zélotes (en les réprimant) avec l'administration publique des romains, continuaient à infliger aux coupables, naturellement par un tribunal, une peine égale, dans son résultat, à celle des zélotes, dont témoignent les passages suivants.

4.5.4.1.3. *Flagellation.*

Un passage du *Talmud de Babylone* raconte que R. Sheila a fait fustiger un homme juif pour avoir eu des relations sexuelles avec une non-juive, assimilant cet acte à la bestialité avec un âne,¹⁰¹⁴ Rava, en revanche, a personnellement flagellé un homme que son tribunal

¹⁰¹⁴ *BBér* 58a : « R. Sheila administered lashes to a man who had intercourse with a Gentile woman. The man went and informed against him to the Government, saying : There is a man among the Jews who passes judgement without the permission of the Government. An official was sent to [summon] him. When he came he was asked : Why did you flog that man ? He replied : Because he had intercourse with a she-ass. They said to him : Have you witnesses ? He replied : I have. Elijah thereupon came in the form of a man and gave evidence. They said to him : If that is the case he ought to be put to death ! He replied : Since we have been exiled from our land, we have no authority to put to death ; do you do with him what you please. While they were considering his case, R. Shila exclaimed, Thine, Oh Lord, is the greatness and the power. What are you saying ? they asked him. He replied : What I am saying is this : Blessed is the All-merciful Who has made the earthly royalty on the model of the heavenly, and has invested you with dominion, and made you lovers of justice. They said to him : Are you so solicitous for the honour of the Government ? They handed him a staff and said to him : You may act as judge. When he went out that man said to him : Does the All-merciful perform miracles for liars ? He replied : Wretch ! Are they not called asses ? For it is written : Whose flesh is as the flesh of asses. He noticed that the man was about to inform them that he had called them asses. He said : This man is a persecutor, and the Torah has said : If a man comes to kill you, rise early and kill him first. So he struck him with the staff and killed him. He then said : Since a miracle has been wrought for me through this verse, I will expound it. 'Thine, Oh Lord, is the greatness' : this refers to the work of creation ; and so it says : Who doeth great things past finding out. 'And the power' : this refers to the Exodus from Egypt, as it says : And Israel saw the great work, etc. 'And the glory' : this refers to the sun and moon which stood still for Joshua, as it says : And the sun stood still and the moon stayed. 'And the victory [nezah]' : this refers to the fall of Rome, as it says : And their life-blood [nizham] is dashed against my garments. 'And the majesty' : this refers to the battle of the valleys of Arnon, as it says, Wherefore it is said in the book of the wars of the Lord : Vaheb in Supah, and the valleys of Arnon. 'For all that is in heaven and earth' : this refers to the war of Sisera, as it says : They fought front heaven, the stars in their courses fought against Sisera. 'Thine is the kingdom, O Lord' : this refers to the war against Amalek. For so it says : The hand upon the throne of the Lord, the Lord will have war with Amalek from generation to generation. 'And Thou art exalted' : this refers to the war of Gog and Magog ; and so it says : Behold I am against thee, Oh Gog, chief prince of Meshech and Tubal. 'As head above all' : R. Hanan b. Raba said in the name of R. Johanan : Even a waterman is appointed from heaven. It was taught in a Baraitha in the name of R. Akiba : 'Thine, oh Lord, is the greatness' : this refers to the cleaving of the Red Sea. 'And the

avait trouvé coupable pour avoir eu une relation sexuelle avec une non-juive – par la flagellation, involontairement, il l’a tué.¹⁰¹⁵ L’historicité des ces récits peut, le cas échéant, être mise en doute : mais le seul fait que les rédacteurs y croyaient et que les mesures de rétorsion prises étaient légitimes (elles ne sont pas mises en question par les rédacteurs) nous suffit à ce point.¹⁰¹⁶

L’histoire de la peine peut être alors reconstruite de la façon suivante : à l’époque des Hachmonéens, quelqu’un qui coïta avec une non-juive fut jugé à mort par le tribunal à base de la NaShGA. Après la perte du pouvoir pénal du Sanhédrin, un verset de la *Mischna* fixe la peine comme à administrer par les zélotes. De la période d’après la *Mischna*, on a deux cas où la peine des coupables fut infligée de nouveau dans un processus pénal régulier, et où la sentence était la flagellation (à mort).

4.5.4.2. *Les unions non juif/juive.*

C’était donc le sort du juif qui couchait avec une non juive. Mais quelle était la peine dans le cas inverse, c’est-à-dire quand une femme juive entretient des rapports sexuels ou se marie, toujours seulement selon le droit romain, avec un homme non-juif ? Comme le mariage mixte contracté selon le droit romain n’est pas reconnu, dans ce cas non plus, par les rabbins,¹⁰¹⁷ les deux états de choses sont qualifiés comme identiques : ils sont considérés comme des relations purement sexuelles entre un païen et une juive. La considération est donc la même, mais des peines, on ne sait rien : personne n’en parle dans les sources rabbiniques.

4.5.4.2.1. *Presque prostituées : mais sans peines concrètes.*

Bien qu’il semble qu’une peine pour ces rapports en tant que telle n’existe pas, la femme juive, probablement, sera considérée comme une prostituée, ce qui, en lui-même peut être une peine : « *Il est enseigné selon l’avis de R. Eliezer qui affirmait : Si un homme non-*

power’ : this refers to the smiting of the first-born. ‘And the glory’ : this refers to the giving of the Torah. ‘And the victory’ : this refers to Jerusalem. ‘And the majesty’ : this refers to the Temple. »

¹⁰¹⁵ *BTaan* 24b : Il était une fois que Rava fit flageller un juif pour avoir couché avec une non-juive. Le coupable mourut de la punition et le sage affronta des problèmes parce que le fait fut dénoncé à la cour royale. Mais la reine mère intervint en faveur du sage en disant au fils de ne pas offenser les juifs parce le Dieu leur donne tout ce qu’ils prient de Lui, même la pluie au mois de Tamuz, au milieu de l’été, quand, en Babylonie, il ne pleut aucune goutte. Le roi commenda à Rava de prier pour la pluie. Le maître fit, mais le ciel ne donnait aucune goutte. Alors il se mit à prier de cette façon : « Dieu, nous avons entendu, de nos propres oreilles (nos pères nous ont raconté) ce que Tu avais fait de ses jours, dans les temps anciens ... (*Psaumes* 44,2), mais, de nos propres yeux, nous ne l’avons pas vu. » Pour cette prière, une tellement grande pluie commençait à pleuvoir que toutes les citernes s’en emplissaient et que le Tigre se gonflait beaucoup. Dans son rêve, à Rava, son père lui apparut en le réprimandant pour ce qu’il avait fait...

¹⁰¹⁶ Cf. la position de STERN à propos, S. STERN, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, p. 169–170.

¹⁰¹⁷ Cf. p. ex. *MQidd* 3,5 et *MGuitt* 9,2.

*marié couche avec une femme non mariée sans l'intention de mariage, il la rend prostituée... »*¹⁰¹⁸ (BSanh 51a)

Quand les relations sexuelles auront lieu entre un non-juif et une juive, le cas est le même en tant que cet homme non juif ne peut pas avoir l'*affectio maritalis* « juive ». ¹⁰¹⁹ Donné, en revanche, que cette *affectio maritalis* « juive » manque au cas d'un non juif, il ne reste que la considération de ces relations comme celles de prostitution où la juive sera qualifiée de prostituée. ¹⁰²⁰

En ce qui concerne les enfants nés d'une telle relation, nous avons vu qu'ils seront qualifiés finalement comme des juifs à presque plein droit où ce presque signifie qu'ils sont incapables d'épouser un prêtre (ou la fille d'un prêtre). Nous avons vu également que, au sujet de leur qualification, pas tous les rabbins adoptèrent la nouvelle attitude, car quelques-uns plus conservateurs continuaient à les considérer, selon les règles anciennes, comme des mamzers. Dans le cas des rabbins conservateurs en ce sens, les crimes sont mis dans la même catégorie étant donné que les enfants sont considérés pareillement aux mamzers.

En somme, même si les relations sexuelles entre juive/non-juif n'étaient pas bienvenues dans la communauté juive, vu le manque des peines, elles étaient moins sévèrement jugées que celles entre un juif et une non-juive. ¹⁰²¹

4.5.5. Les motifs de la sévérité (« inégale ») des peines.

En ayant examiné le problème des punitions infligées aux relations mixtes entre juifs et non-juifs, on doit chercher les motifs de cette sévérité, sévérité qui est tantôt également forte, ou tantôt plus indulgente envers les juives.

Nous avons déjà vu que le *Deut* 7,3-4 est interprété dans notre époque comme qui interdit tous les mariages mixtes. Nous avons également vu que la *Mischna* suit la même attitude égalitaire car elle ne reconnaît pas les mariages mixtes. Alors pourquoi ne trouve-t-on aucune peine indiquée pour les juives ? Pourquoi leur fait n'est-il pas considéré comme un crime si grave que dans le cas inverse ? Il est possible que les juifs franchissent ou sont considérés pouvoir franchir d'autres interdictions aussi quand ils couchent avec une non-juive ? – Les signes nous le font soupçonner.

¹⁰¹⁸ Cf. BSanh 51a : « This is taught on the view of R. Eliezer, who maintained : If an unmarried man cohabits with an unmarried woman without conjugal intent, he renders her a harlot. »

¹⁰¹⁹ S'il en serait capable, et s'il l'aurait, il accomplirait, probablement avec ce même acte, les fiançailles au sens de BQidd 2a.

¹⁰²⁰ Cf. la qualification pareille comme mamzer donnée aux enfants nés d'une prostituée, d'une part, et d'un mariage mixte dans le *Targum* ; cf. pour ce point B. COHEN, *Jewish and Roman Law*, p. 141, n. 58.

¹⁰²¹ Contrairement à la position de M. SIMON, *Verus Israel*, p. 340, n. 2 : « ...pour une liaison entre Juifs et païennes, ils sont portés à plus d'indulgence » ; cf. encore au même sens S. WITTMAYER BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, p. 232 : « Experience taught them that a Jewess married to a Gentile was usually lost to the Jewish faith. »

4.5.5.1. *Le status de l'enfant : interruption de la ligne du judaïsme.*

Un motif de la sévérité « inégale » peut être retrouvé dans le status de l'enfant né des relations sexuelles mixtes : si l'enfant sera juif, alors les rapports qui sont à son origine sont moins à réprimer que ceux dont un ennemi contre l'Éternel naît.

4.5.5.2. *« Indisposition » féminine.*

Continuant à réexaminer les peines, on y trouve une attitude semblant à celle du NaShGA où les relations sexuelles du juif avec une non-juive furent assimilées aux crimes de l'adultère, aux rapports sexuels avec une femme « indisposée » et avec une servante non-juive : de tous ces crimes, le plus grave est la sexualité avec une femme « indisposée ». Que cette assimilation (ontologique et pratique au niveau de la peine) de l'époque des Hachmonéens vaut plus tard aussi est indiqué par l'école de Hillel és Shammaï ; selon l'enseignement de ces écoles, les filles des païens doivent être considérées comme ayant perpétuellement la menstruation déjà depuis leurs berceaux :

BAZ 36b : « R. Nahman b. Isaac dit : [Les écoles de Hillel et Shammaï] décidèrent que leurs filles doivent être considérées comme dans l'état de la menstruation depuis le berceaux ; et Geneba dit au nom de Rab : Avec toutes ces choses contre lesquelles ils décidèrent le but était de protéger contre l'idolâtrie.¹⁰²² »

Même si ces mariages mixtes, contractés en dehors de la communauté juive, mais légaux selon les lois romaines, auraient dû être acceptés comme des mariages de facto également par les autorités juives, ils pouvaient être considérés, à leurs yeux, comme des relations sexuelles avec une femme « indisposée » : l'homme, par conséquent, court le risque d'être puni à cause de la violation de l'interdiction de l'union sexuelle avec une telle femme : cela étant une prohibition de la *Torah* (Lév 18;19), il est passible de la mort.

4.5.5.3. *Motif : perte de l'identité juive.*

Le dernier danger, mais peut-être le plus grand, inhérent à de telles relations sexuelles mixtes est celui de la perte de l'identité juive à travers le contact charnel avec une non-juive : contrairement aux juifs « rachetés » par Abraham à travers leur circoncision, celui qui a une relation sexuelle avec une non-juive risque de perdre ce signe distinctif et, par conséquent, de ne pas être reconnu par Abraham à l'entrée de la géhenne¹⁰²³ – fait qui

¹⁰²² Cf. BAZ 36b : « R. Nahman b. Isaac said : [The Schools of Hillel and Shammaï] decreed that their daughters should be considered as in the state of niddah from their cradle ; and Geneba said in the name of Rab : With all the things against which they decreed the purpose was to safeguard against idolatry. »

¹⁰²³ Cf. BEroub 19a.

signifie la perte de l'identité juive, ou en d'autres mots, un adultère par rapport à sa propre fidélité à Dieu.¹⁰²⁴

4.5.5.4. Les contre-motifs de l'inégalité de la sévérité : sacrilège, bestialité, caractère répugnant (et franchissement d'une interdiction de la Torah).

Il y a quand même des motifs qui soutiendrait une punition pareille pour les juives et pour les juifs. Entre les peines examinées plus haut, en effet, on voit celle effectuée par les zélotes : ici, comme d'autre part, la femme araméenne semble être le prototype de la séductrice : il y a des lieux dans la littérature rabbinique où il est interdit aux hommes de s'asseoir sur le lit même d'une araméenne.¹⁰²⁵ Mais, comme montré plus haut, cette séduction ne se borne pas à celle sexuelle : elle comprend celle religieuse à la fois¹⁰²⁶ – c'est pourquoi elle est jugée un crime si sérieux que, dans la *Mischna* même, une punition par les zélotes est prévue pour ce cas. Et en effet, le problème principal de ce type de relation, d'après le récit de la Bible, était le danger de l'idolâtrie inhérente à ces rapports : cela se voit très bien dans le fait que l'interdiction se trouve énumérée parmi celles qui affectent négativement la sainteté du temple – cela suggère que cette relation est une forme de sacrilège : elle n'est pas seulement un acte répulsif, un acte sexuel à se méprendre – elle est considérée comme un acte souillant la sainteté intrinsèque du peuple d'Israël.¹⁰²⁷ Mais pourquoi ne parle-t-on pas du danger de l'idolâtrie dans le cas des rapports entre une juive et un non-juif ? – Peut-être parce que ce danger était moins grand dans ce cas ? Ou parce que la perte était moins grave si une juive était séduite par une autre religion que si ça aurait été un juif ?

Dans les flagellations infligées par Sheila et Rava, on retrouve un autre motif de l'appréciation sévère : cela peut être le caractère très dégoûtant de ces types de relations : les rapports sexuels d'un juif avec une femme païenne sont assimilées à la bestialité puisque la femme païenne est comparée à des animaux,¹⁰²⁸ fait qui a comme conséquence

¹⁰²⁴ Cf. J. H. TIGAY, *Adultery, As a Metaphor for Idolatry*, cc. 315–316 : « The exclusive loyalty which Israel must give God is analogous to the exclusive fidelity a wife owes her husband. Thus, Israelite religion seized upon the metaphor of marriage to express Israel's relationship with God and already in early texts employed language from the sphere of adultery to describe worship of other gods... »

¹⁰²⁵ Cf. *BBér* 8b ; *BPes* 112b.

¹⁰²⁶ Cf. l'explication donnée par Rab au commendement des écoles de Hillel et de Shammaï où ils assimilaient les filles des païens aux femmes indisposées : il en voit le motif dans les efforts de faire éviter le danger de l'idolâtrie : *BAZ* 36b : « R. Nahman b. Isaac dit : [Les écoles de Hillel et Shammaï] décidèrent que leurs filles doivent être considérées comme dans l'état de la menstruation depuis le berceaux ; et Geneba dit au nom de Rab : Avec toutes ces choses contre lesquelles ils décidèrent le but était de protéger contre l'idolâtrie. »

¹⁰²⁷ Cf. G. ALON, *Jews, Judaism and the Classical World*, pp. 118–119 ; S. STERN, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, p. 168.

¹⁰²⁸ Cf. p. ex. *YBér* 9,1. A côté des parallèles établis entre les païens et les animaux (pour plus de détails cf. S. STERN, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, pp. 33–39), la mise en relief de leur méchanceté contre la mentalité et la conduite fondamentalement correctes du peuple juif (cf.

qu'un acte sexuel avec elle est considérée comme bestialité.¹⁰²⁹ Cette comparaison n'est pas seulement pur symbolisme : parce que, comme démontré, selon le témoignage du *Talmud*, ces rabbins infligèrent réellement ces peines.¹⁰³⁰

Cette qualification de bestialité pourrait être assignée également aux relations de sens inverse : et on n'en trouve aucune trace. La chose est d'autant plus intéressante qu'il y a un autre motif qui augmenterait la gravité d'un acte d'une juive avec un non-juif : ce serait le caractère plus répugnant de ce type de relations vis-à-vis de la situation inverse : l'origine et le motif de la répugnance sont liés au prépuce de l'homme non-juif,¹⁰³¹ mais, en second lieu, à sa semence aussi :¹⁰³² la juive avec un mari non-juif vit donc continuellement dans l'état impur.¹⁰³³

Il faut mentionner un facteur ultérieur en ce qui concerne la sévérité des peines : comme remarqué plus haut, malgré l'interdiction rabbinique de l'interprétation matrimoniale du passage du *Lév* 18,21, elle survivait dans la mentalité publique jusqu'aux temps musulmans : un motif donc de la sévérité des peines (jusqu'à la mort) est que la part juive franchisse, par l'acte du mariage ou des relations sexuelles mixtes, une interdiction de la Torah ; et si la mentalité survivait, la peine convenable survivait aussi. – Cependant, ce cas contredit également l'inégalité pratique des peines infligées.

A la question donc de savoir pourquoi les rabbins ne qualifient pas comme bestialité les rapports entre une juive et un non-juif, ou à celle de savoir pourquoi ces rapports-ci ne sont pas considérés encore plus graves, on n'a pas de réponse sûre : peut-être y-avait il plus d'arguments contre ces rapports-là ? Ou était réservé le titre de la bestialité aux cas qu'ils voulaient interdire absolument ? Et parce que l'enfant de ces relations devenait juif, le problème n'était pas trop grand ? Ou parce que le danger de la perte d'identité, si sévèrement crainte, n'est pas inhérent à la relation sexuelle d'une juive avec un païen : elle ne perd pas son identité juive par l'acte ?¹⁰³⁴ – Cela se peut. On ne sait pas avec une sûreté absolue. Mais on soupçonne une réponse parmi ces hypothèses.

Ibidem, pp. 22–30) servait le même but. Sur ce point cf. encore H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law*, p. 75.

¹⁰²⁹ Cf. plus haut : *BBér* 58a et *BTaan* 24b. Au même sens cf. S. STERN, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, p. 22 : « ...the non-Jews wickedness may be seen as the structural reverse of the righteousness of Israel... The wickedness of the non-Jews is taken for granted...rather than actually reported and observed. Nevertheless, the rabbinic image of the non-Jews takes on a reality of its own which forms a background to a number of Halakhih rulings. When put in practice, these rulings could, in turn, determine the rabbis' relationship and attitude towards the non-Jews in their lived reality. »

¹⁰³⁰ Sur la gravité de ce crime, cf. p. ex. S. MENDELSON, *The Criminal Jurisprudence of the Ancient Hebrews*, p. 53.

¹⁰³¹ Cf. p. ex. *Gen* 34, 14.

¹⁰³² *BYeb* 103a–b ; *MMikw* 8,4.

¹⁰³³ Cf. p. ex. G. KITTEL, *Das Konnubium mit den Nicht-Juden im antiken Judentum*, pp. 46–47.

¹⁰³⁴ Cf. S. STERN, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, p. 169 : « It suggests that unlike any other transgression, intercourse with a non-Jewish woman was so repulsive and so ontologically threatening to the identity of the Jews, as to justify its passionate and spontaneous elimination. »

4.5.6. Conclusion et comparaison.

Il nous est donc clair qu'une femme juive ayant épousé, selon le droit romain, un non-juif (cette relation étant qualifiée également comme pure relation sexuelle selon le droit juif rabbinique),

- a, pour avoir transmis, par l'accouchement de ses enfants, la « juiveté »,
- b, pour n'avoir pas perdu son identité juive,
- c, faute de la bestialité (?),
- d, pour avoir été plus loin de commettre un sacrilège durant son acte sexuel (?),
- e, mais pour être constamment dans un état d'impureté à cause de son « mari » impur, et pour être considérée comme une prostituée, .

même si la rigueur mentionnée ci-haut pour l'homme juif ne lui est pas mise à jour et,

même si ses enfants sont nés juifs, mais parce qu'ils courent, eux aussi, le risque d'être perdus pour la communauté juive, et parce qu'ils sont quelquefois considérés égaux, dans leur statut, avec ceux nés d'une relation adultérine :

elle est ou elle peut être facilement mise en marge de la communauté juive.

Cependant, le mariage mixte (au sens du droit romain) entre un homme juif et une femme non-juive (qualifié comme de pure relation sexuelle selon le droit juif), porté derrière accusation devant un tribunal juif,

- a, à base de son assimilation aux cas de relations sexuelles avec une femme « indisposée », avec une servante non-juive et avec une femme mariée,
- b, pour avoir interrompu, au sens du principe matrilineel, la ligne héréditaire du judaïsme,
- c, pour avoir perdu son identité juive,
- d, pour avoir commis une bestialité et
- e, pour être sur le point de commettre/ pour avoir commis un sacrilège durant son acte sexuel,

cet acte donc signifie la mort de l'homme.

Et il paraît que la partie non-juive, selon les lois, n'était pas qualifiée comme méritant une punition quelconque.

5. Réponses possibles au pourquoi de notre loi.

5.1. Étude des réponses données.

En résumant en quelques phrases la conclusion possible des chapitres traitant les deux traditions religieuses, on affirme donc que le problème des mariages mixtes sur une base religieuse n'existait pas dans le monde romain païen (qui ne connaissait que des interdictions ethniques) : l'idée du refus de ces mariages vient probablement du judaïsme¹⁰³⁵ où l'ethnie et la religion étaient étroitement liées, l'une à l'autre.¹⁰³⁶ Après la destruction du temple de Jérusalem, la position rabbinique se rend de plus en plus forte jusqu'à déclarer que ces mariages n'existent pas, ils sont considérés donc comme de pures unions sexuelles, résultant, par conséquent de sanctions plutôt dures. Étant donné, par contre, que cette idée ne se forme qu'après la séparation du christianisme du judaïsme, ainsi celui-là, quand il rencontre la question posée par les mariages mixtes, n'aura encore le modèle du judaïsme sous les mains pour résoudre le problème : durant le premier millénaire, il considère ces mariages comme valides, même s'il en dissuade, où, en revanche, ces tentatives de dissuasion sont plutôt des conseils que de véritables interdictions (l'unique vraie interdiction contre les juifs est celle du concile d'Elvire) parce que la plupart des pères se sert de l'exemple des mariages mixtes pour illustrer sa christologie.

En connaissant donc les positions des deux traditions religieuses sur le problème, en sachant avec une exactitude plus grande ce que la loi signifiait dans la pratique, on se croit préparé à étudier plus profondément les réponses données par les différents chercheurs à la question cruciale de l'origine de notre loi.

Pour une plus grande facilité, on suivra, dans l'analyse des réponses, l'ordre tenu au cours de leur esquisse dans le chapitre introductif.

5.1.1. Motivation théologique de l'Église.

Contre la première catégorie des réponses (englobées sous le mot-clé « Église »), on a vu que déjà les chercheurs trouvèrent problématique que l'Église (y compris les pères et les décrets des conciles également) voyait un danger beaucoup plus grand dans les mariages entre chrétiens et païens ou hérétiques : si, donc, elle exerce une influence sur la législation d'État, elle le fait avec une plus grande probabilité contre ce types de noces.¹⁰³⁷

Comme un autre problème se présente, déjà à première vue, la sévérité de la peine infligée dans le cas d'un mariage mixte, qui est étrange pour un chrétien – dans le christianisme, une sanction pénale pour cet acte n'existant ni dans l'antiquité, ni plus tard :

¹⁰³⁵ Cf. J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, vol. II, p. 46 : « Le christianisme empruntant à la religion juive l'interdiction du mariage avec les infidèles, engloba les juifs parmi ceux-ci... »

¹⁰³⁶ Cf. pour une recherche de l'aspect ethnique de l'interdiction juive des mariages mixtes cf. G. PORTON, *Goyim, Gentiles and Israelites in Mishnah and Tosefta*.

¹⁰³⁷ Cf. Introduction.

au maximum le mariage était, dans une époque plus tardive, considéré comme inexistant – pour ne pas parler de la gravité de la peine dans la forme d'une punition équivalente pratiquement à la mort. En prenant donc en considération la position fondamentalement hostile de l'Église ancienne¹⁰³⁸ et spécialement d'Ambroise¹⁰³⁹ aux regards des délations résultant dans la mort pour les accusés, une telle solution devient au moins problématique, même s'il peut toujours y avoir des exceptions.

La proposition qui voyait dans la loi une intention de l'Église de faire anéantir toutes les possibilités des juifs d'exercer une influence sur les chrétiens serait compréhensible et acceptable en soi-même,¹⁰⁴⁰ mais ces intentions n'étaient jamais si fortes à légitimer une loi qui prévoit une peine de mort.

5.1.2. Motivation antisémite de l'Église.

On s'est empressé à reconnaître en beaucoup de cas de l'histoire de l'Église une position fondamentalement hostile de la part de celle-ci envers son groupe religieux concurrent : cependant il ne faut pas confondre le Moyen-Age et l'Antiquité, même si les racines de celui-là remontent ou peuvent souvent remonter aux temps plus anciens. Ainsi, on ne doit pas partir d'une image médiévale de l'Église et d'une image médiévale de la communauté juive quand on examine les événements de l'antiquité. L'Église n'était pas encore si bien organisée, n'avait pas encore ces moyens législatifs ou exécutifs, n'exerçait pas encore une influence si profonde sur la législation civile comme dans le moyen âge, et d'autre part, la communauté juive n'était pas encore une minorité si faible, si limitée à ses propres champs, si terrorisée comme elle le sera dans quelques siècles.¹⁰⁴¹ À cette époque, les pères de l'Église n'avaient pas encore ce sentiment hostile à l'égard des juifs qu'auront, quelquefois, leurs successeurs dans des temps plus tardifs.¹⁰⁴² On sent donc la notion d'antisémitisme

¹⁰³⁸ Cf. p. ex. le 72^e canon du concile d'Elvire : « *Delator si quis exstiterit fidelis et per delationem eius aliquis fuerit praescriptus uel interfectus, placuit eum nec in finem accipere communionem. si leuior causa fuerit, intra quinquennium accipere poterit communionem. si catechumenus fuerit, post quinquennii tempora admittetur ad baptismum.* »

¹⁰³⁹ SORDI, *Pena di morte e « braccio secolare » nel pensiero di Ambrogio*, pp. 179–187, passim. La personne d'Acholius a été exclue déjà par J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, vol. II, p. 47, n. 4 ; et A. DI MAURO TODINI, *Aspetti della legislazione del IV secolo*, p. 265 parce que l'évêque ne vivait plus au moment de la publication de la loi.

¹⁰⁴⁰ Pour en mentionner un seul exemple, il suffit de penser à Jean Chrysostome donc on parlait plus haut.

¹⁰⁴¹ R. L. WILKEN, *John Chrysostome and the Jews : Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*, p. XVI : « Too much of the later unhappy history of Jewish-Christian relations has been projected onto the early Church and onto John Chrysostom. » ; *Ibidem*, p. 162 : « ... in the fourth century ... the Jews were a vital and visible presence ... in the Roman Empire, and they continued to be a formidable rival to the Christians... Christianity was still in the process of establishing its place within the society and was undermined by internal strife and apathetic adherents... The medieval image of the Jew should not imposed on antiquity. »

¹⁰⁴² Cf. p. ex. le chapitre examinant la position des pères de l'Église sur notre problème.

anachronique pour ce temps, d'une part, et on voit l'intention d'isolement exercé volontairement par les juifs mêmes dans notre période.¹⁰⁴³

5.1.3. Motivation théologique du législateur.

On peut reconnaître une religiosité fondamentale de l'empereur,¹⁰⁴⁴ mais le problème le plus grand avec ce type d'explication est le même qu'avec celle présentée sous le mot : Église. On ne comprend pas, si l'empereur était vraiment si pieux, pourquoi il ne mit pas sous l'interdiction les autres groupes aussi : les païens et les hérétiques également. S'il voulait exclure les éléments étrangers de la vie chrétienne des gens, pourquoi identifiait-il ces éléments exclusivement dans le groupe des juifs ? (Il pourrait être dit qu'il tenait pour le danger le plus grand les mariages mixtes contractés avec les juifs, mais il n'acceptait pas sûrement les mariages avec les deux autres groupes, non plus, s'il était si « religieux. » Ou une autre ligne d'interprétation pourrait être constituée par son haine envers les juifs, liée à la religion catholique : mais une réponse de ce type appartient déjà dans la catégorie suivante.)

5.1.4. Motivation vexatoire du législateur.

On a déjà dit dans l'introduction qu'il y a parmi les chercheurs certains qui trouvent excessives ces explications et qui ne croient pas en un but délibérément répressif de la loi.¹⁰⁴⁵

Ensuite, il faut constater qu'il y a une tendance parmi les chercheurs à considérer la loi comme qui ne terrasse que les juifs¹⁰⁴⁶ (tendance tout à fait compréhensible après la

¹⁰⁴³ Sur cet aspect de l'isolement cf. ci-bas.

¹⁰⁴⁴ De ce point de vue cf. la présentation de la personnalité de Théodose chez H. LEPPIN, *Von Constantin dem Grossen zu Theodosius II : das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*, pp. 105–121 ; Fr. PASCHOUD, *La figure de Théodose chez les historiens païens*, pp. 193–200 ; ainsi que la monographie d' J. ERNESTI, *Princeps Christianus und Kaiser aller Römer Theodosius des Grosse im Lichte zeitgenössischer Quellen*. Avec ce type d'explication de la loi CTh 3,7,2, on peut mettre en parallèle les images peintes sur Théodose comme d'un empereur à intolérance religieuse ; cf. p. ex. H. DÖRRIES, *Konstantinische Wende und Glaubensfreiheit*, pp. 46–64 ; G. EGGER, *Das Edikt des Kaisers Theodosius von 380 und das Ende der konstantinischer Religionspolitik*, pp. 99–103 ; dans une position contraire cf. p. ex. A. DI MAURO TODINI, *Aspetti della legislazione del IV secolo*, passim, mais spécialement p. 274 ; L. DE GIOVANNI, *La politica religiosa di Teodosio I*, pp. 102–111 ; R. KLEIN, *Theodosius der Große und die christliche Kirche*, pp. 85–121. Même si l'on acceptait l'hypothèse selon laquelle c'était la religiosité de l'empereur qui définissait son activité législative, la conclusion de l'analyse excellente de Lizzi Testa nous en doit rendre plutôt incertains ; cf R. LIZZI TESTA, *La politica religiosa di Teodosio I : miti storiografici e realtà storica*, p. 361 : « La politica religiosa di Teodosio, dunque, lungi dall'essere espressione di un preventivo progetto animato dal suo personale attaccamento alla fede nicena, riflette compiutamente la persistenza di ampie zone di conflittualità religiosa entro la società e nella corte, destinate a rimanere irrisolte anche dopo il regno di questo imperatore. »

¹⁰⁴⁵ Cf. l'introduction.

seconde guerre mondiale, cependant si l'on part toujours, dans les recherches historiques, des observations créées par les tristes et affreux événements du passé récent, on risque de voir les choses historiques déséquilibrées, on risque de perdre le sens de l'objectivité),¹⁰⁴⁷ cependant les chrétiens touchés négativement dans la sanction de la loi pouvaient prouver le même mauvais sentiment dans ces regards, pour ne pas parler de la circonstance que cette mesure, en général et en théorie, n'était pas mauvaise pour le peuple, ou au moins pour les autorités des juifs ;¹⁰⁴⁸ et si le but du législateur avait été la répression ou la vexation des juifs, s'il avait été raciste,¹⁰⁴⁹ on ne comprend pas pourquoi il ait porté une loi qui était justement favorable à eux.¹⁰⁵⁰

Tout en continuant à parler en général sur la loi, on se pose la question de savoir dans quelle mesure elle est antisémite.¹⁰⁵¹ Naturellement, si l'on part de la présomption que le

¹⁰⁴⁶ K. D. REICHARD, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, pp. 32-33 : « Neben der Strafbestimmung brachte auch die Regelung, daß im Falle solcher Mischehen jedem das Anklagerecht zukommen sollte, eine Erschwerung der Situation der betroffenen Juden. »

¹⁰⁴⁷ Cf. La positions de R. L. WILKEN, *John Chrysostome and the Jews : Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*, p. 163 : « Every act of historical understanding is an act of empathy. When I began to study John Chrysostom's writing on the Jews, I was inclining to judge what he said in light of the unhappy history of Jewish-Christian relations and the sad events in Jewish history in modern times. As much as I feel a deep sense of moral responsibility for the attitudes and actions of Christians toward the Jews, I am no longer ready to project these later attitudes onto events of the fourth century. No matter how outraged Christians feel over the Christian record of dealing with the Jews, we have no licence to judge the distant past on the basis of our present perceptions of events of more recent times. »

¹⁰⁴⁸ Cf. M. AVI-YONAH, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen des Talmud*, p. 214 : « Die Isolierung war der jüdischen Leitung nicht unerwünscht, da sie seit langem danach strebte, fremden Einfluß auf ihre Gemeinde auszuschließen. » ; K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 185. « Für viele Juden allerdings bedeutete das Eheverbot mit Christen keine besondere Härte, weil diese Verbindungen auch von ihnen nicht gutgeheißen wurden. » ; K. D. REICHARD, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, pp. 32-33 : « ...waren die meisten Juden gegenüber Mischehen skeptisch oder ablehnend eingestellt... » ; A. M. RABELLO A. M., *Il problema fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV-VI secolo)*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, VII Convegno Internazionale*, Perugia, 1988, p. 218 : « Tenendo presente che anche l'Ebraismo non ammette matrimoni misti, possiamo comprendere che l'Ebraismo stesso non doveva sentirsi particolarmente colpito da tale costituzione. »

¹⁰⁴⁹ Pour ne pas parler du problème d'anachronie aux regards de l'utilisation du terme.

¹⁰⁵⁰ J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, vol. II, pp. 177-178 : « Les Juifs aimaient toujours habiter ensemble. Le plus souvent cette concentration des Juifs était un fait qui n'avait pas besoin d'être sanctionner par la loi, pourtant, par endroit, ils demandaient, comme une faveur, le droit d'habiter un quartier spécial. C'était un privilège qu'on leur accordait et non une déchéance dont on les frappait. »

¹⁰⁵¹ Pour une analyse profonde et détaillée des formes supposées et imaginées de l'antisémitisme dans l'antiquité par les chercheurs cf. M. S. TAYLOR, *Anti-Judaism and early Christian identity : a critique of the scholarly consensus*.

législateur l'était, tout peut être sous-entendu, même une intention antisémite.¹⁰⁵² Mais si rien n'y renvoie, pourquoi devrait-on qualifier une loi d'antisémitique, surtout si les intentions comprises suivaient ou convenaient aux tendances des rabbins en général qu'ils avait commencé, eux-mêmes, avant.¹⁰⁵³

En ce qui concerne l'antisémitisme du législateur,¹⁰⁵⁴ il faut savoir que les lois de cette période se dirigeaient non seulement contre les juifs, mais également contre les hérétiques et les païens,¹⁰⁵⁵ pour ne pas parler de la circonstance que, d'une part, le législateur était prêt même à protéger les juifs, même contre un évêque catholique, que, après Callinique, il publia trois lois favorables aux juifs,¹⁰⁵⁶ et que, les mesures prises par lui apparemment contre les juifs sont interprétables dans un sens favorable aussi ;¹⁰⁵⁷ faits qui mettent en question la base d'une explication de la loi par l'antisémitisme de l'empereur.¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵² A titre d'exemple cf. FR. LUCREZI, *CTh 16,9,2 : diritto romano cristiano e antisemitismo*, in *Labeo* 40,2 (1994) pp. 220–233. Sur la différence entre antijudaïsme et antisémitisme (desquels exclusivement celui-là revenant au christianisme ancien) cf. L. M. McDONALD, *Anti-Judaism in the Early Church Fathers*, in *Anti-Semitism and Early Christianity. Issues of Polemic and Faith* (Cr. A. Evans et D. A. Hagner, Fortress Press, Minneapolis 1993, pp. 215–252.

¹⁰⁵³ M. AVI-YONAH, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen des Talmud*, p. 214 : « Nach der Zerstörung der jüdischen Staates schloß sich das Judentum ab, noch bevor es von anderen in Ghettos gesperrt wurde. So konnte die Mischehenverbot, in allgemeiner Form eine Wiederholung der Bestimmung von 339, ohne weiteres hingenommen werden. Von 388 ab war es nicht mehr notwendig, diese Verfügung aufs neue zu verschärfen. Ein anderes Gesetz aus dem Jahre 393 verbietet die Polygamie unter den Juden (CI 1,9,7), womit zwar eine Einmischung in innere Angelegenheiten der Juden vorgenommen wurde, doch da das Gesetz dem tatsächlichen Gebrauch des Judentums entsprach, so akzeptierte man es ebenfalls. »

¹⁰⁵⁴ Sur ce point cf. comme une contre-opinion cf. J. ERNESTI, *Princeps Christianus und Kaiser aller Römer Theodosius des Grosse im Lichte zeitgenössischer Quellen*, p. 44 : « In den Judenegesetzen des Theodosius finden sich erst recht keine Spuren jenes vehementen Antisemitismus, der für die Schriften manches zeitgenössischen Kirchenvaters kennzeichnend ist. »

¹⁰⁵⁵ Pour une présentation détaillée des mesures prises par Théodose envers les païens et les hérétiques cf. KLEIN, *Theodosius der Große und die christliche Kirche*, pp. 85–121 ; J. ERNESTI, *Princeps Christianus und Kaiser aller Römer Theodosius des Grosse im Lichte zeitgenössischer Quellen*, pp. 17–88. Cf. encore p. ex. M. R. SALZMANN, 'Superstitio' in the *Codex Theodosianus and the persecution of pagans*, pp. 172–181 ; M. SALINAS DE FRIAS, *Tradición y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos*, pp. 237–245.

¹⁰⁵⁶ K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 185 : « Die Ereignisse von Kallinikum sind das erste Zeichen dafür, daß der Kaiser den jüdischen Glauben zu schützen bereit war, so wie es auch der orthodoxe Maximus beim Brand einer Synagoge getan hatte. Kallinikum bildete den Übergang zu drei judenfreundlichen Gesetzen. » ; cf. encore B. BLUMENKRANZ, *Kirche und Synagoge. Die Entwicklungen im Westen zwischen 200 und 1200*, pp. 84–109.

¹⁰⁵⁷ Cf. p. ex. Kl. BRINGMANN, *Tradition und Neuerung : Bemerkungen zur religionsgesetzgebung der christlichen Kaiser des 4. Jahrhunderts*, pp. 15–20.

¹⁰⁵⁸ H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law : Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 99 : « ...not the least the prefect himself who was known for his fanatical Christianity. Cynegius had far better relations with the emperor than Ambrose. In the year in which the ban was issued,

Contre l'explication de la précédente ruse de Théodose pour entrer dans la vie privée des juifs, on attire l'attention sur le caractère plutôt inconséquent et contingent de la législation religieuse de Théodose :¹⁰⁵⁹ elle n'est pas logique, ses lois ne sont pas en harmonie les unes avec les autres, surtout si l'on pense à de telles lois qui sont si lointaines dans le temps, l'une de l'autre : elles obéissent toujours aux exigences actuelles de la politique de la cour,¹⁰⁶⁰ si non de l'empereur, qui semble avoir décidé pour toutes les affaires de lui-même.¹⁰⁶¹

5.1.5. Motivation rabbinique.

A une origine éventuellement « rabbinique » de la loi, on ne peut opposer aucune observation concrète : cependant, comme dit avant, le chercheur qui l'avance ne portait une argumentation forte que pour illustrer sa thèse : elle semblait plutôt ne pas en exclure la possibilité que l'on n'exclut pas, nous non plus.

5.1.6. Motivation politique-religieuse, d'ordre purement politique, religieusement neutre.

Contre la réponse qui reconnaît dans la loi une sanction du prosélytisme juif, on a dit déjà dans le chapitre d'introduction que cette interprétation se montrait problématique en elle-même pour quelques chercheurs, une fois posée la question de savoir pourquoi, s'il y avait assez de lois publiées contre le phénomène, le législateur sentait la nécessité de promulguer

Cynegius was the recipient of several constitutions against heresy (CTH 16,5,14–16), a reminder that the arrows of imperial legislation were not only aimed at Jews. » C'est ici qu'il faut parler du caractère défectif du Code Théodosien pour construire une histoire religieuse : on reçoit une image probablement plus fidèle à la réalité vécue par les gens à partir des récits des historiens que non des codes juridiques ; cf. ERRINGTON, *Christian accounts of the religions legislation of Theodosius*, pp. 398–443 ; ERRINGTON, *Church and state in the first years of Theodosius I.*, pp. 21–72.

¹⁰⁵⁹ R. LIZZI TESTA, *La politica religiosa di Teodosio I : miti storiografici e realtà storica*, pp. 323–361.

¹⁰⁶⁰ Cf. encore l'observation de M. AVI-YONAH, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen des Talmud*, p. 214 : « Da dieser Kaiser (Theodosius I) jedoch ein starker Herrscher war, der den Forderungen der Kirche, wenn er sie übertrieben fand, nicht willfahren wollte, änderte er den Kurs und erliess in den Jahren 392 bis 395 eine Reihe von Verfügungen zum Schutze der Juden. », laquelle tire notre attention également sur le caractère instable de l'empereur. Cf. au même sens encore K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 185 : « Die Ereignisse von Kallinikum sind das erste Zeichen dafür, dass der Kaiser den jüdischen Glauben zu schützen bereit war, so wie es auch der orthodoxe Maximus beim Brand einer Synagoge getan hatte. Kallinikum bildete den Übergang zu drei judenfreundlichen Gesetzen... », et B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, p. 287 : « Gli interventi imperiali ebbero spesso carattere occasionale e arbitrario : numerose costituzioni appaiono emanate in base a criteri di momentanea contingenza, trascurando di coordinare le nuove ipotesi criminose con quelle preesistenti, e preoccupandosi soltanto di colpire di adeguate sanzioni quegli atti che si ritenevano meritevoli di repressione. »

¹⁰⁶¹ A. LIPPOLD, *Theodosius*, c. 702.

un ordre contre la conversion par le lit de nocces.¹⁰⁶² Ensuite, il faut savoir qu'il y a un grand débat sur l'activité prosélytique des juifs dans l'époque que nous examinons, où l'*opinio communis* des chercheurs commence à trouver un point stable en niant l'intensivité d'une telle activité éventuelle.¹⁰⁶³

En ce qui concerne l'intention éventuelle de l'empereur de rétablir l'unité religieuse de l'empire, on pose la même question que ci-haut : alors pourquoi ne mit-il pas sous l'interdiction les autres groupes religieux aussi, surtout en sachant que les païens étaient encore loin de disparaître, pour ne pas parler des mouvements hérétiques numériquement toujours croissant ?

On avait une réponse qui parlait du but du législateur de faire éviter l'application des institutions propres de la communauté juive, contradictoires aux empêchements de la loi romaine, et surtout la polygamie : mais s'il avait voulu éviter la polygamie, pourquoi ne lui suffisait-il pas de l'interdire (qu'il interdit réellement un an avant et quelques années plus tard aussi).¹⁰⁶⁴ Notre autre question serait de savoir, si, dans quelle mesure une telle interdiction contribuerait à l'empêchement ou à la diminution de l'application des institutions propres de la communauté juive, si la communauté continue à les appliquer de la même façon, alors que ses membres qui contractent un mariage mixte, seront exclus de la communauté par la loi rabbinique et appliqueront, probablement les institutions mentionnées dans une mesure moins grande : fait, qui, après une loi défensive, sera beaucoup plus difficile.

L'explication proposant une intention de restauration du mariage romain serait acceptable en elle-même, mais on ne sait pas si justement une telle loi serait la voie la meilleure pour y arriver.

¹⁰⁶² Cf. l'introduction.

¹⁰⁶³ Après la position emblématiquement « pro-prosélytique » de M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135–425)*, passim, cf. p. ex. K. D. REICHARD, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, p. 18 : « ...die Juden konnten ihre ambivalente Haltung gegenüber der Mission nicht ablegen » ; p. 18, n. 9 : « Die Grundhaltung der rabbinischer Literatur zum Proselytismus ist eher negativ. Es ist schwierig, zu erfassen, wie weit dieser in der Antike verfassten war. » ; p. 19 : « Während das Christentum ... seine Weiterverbreitung als Hauptziel hatte, blieb das Judentum in seinen missionarischen Bemühungen zurückhaltender. » ; R. L. WILKEN, *John Chrysostome and the Jews : Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*, p. 91 : « That Jews encouraged and welcomed such converts is without doubt, but that they mounted an active program of prozelytisation is less certain. » Cf. encore dans un sens pareil K. SCHUBERT, *Das Selbstverständnis des Judentums in der rabbinischer Theologie*, pp. 216–218 ; B. BAMBERGER, *Proselytism in the Talmudic Period*, pp. 31–208 ; L. FELDMAN, *Proselytism by Jews in the third, fourth, and fifth centuries*, pp. 1–58 ; L. FELDMAN, *Jew and Gentile in the ancient world : attitudes and interactions from Alexander to Justinian*, pp. 342–619 ; P. FIGUERAS, *Epigraphic Evidence for Proselytism in Ancient Judaism*, pp. 194–206 ; M. S. TAYLOR, *Anti-Judaism and early Christian identity : a critique of the scholarly consensus*, 1995.

¹⁰⁶⁴ Cf. p. ex. G. DE BONFILS, *CTh 3,1,5 e la politica ebraica di Teodosio*, p. 60 et 68.

5.2. Nouveaux points de vue.

En ayant fini l'étude des réponses données jusqu'ici à la question du pourquoi de la loi, on voit que presque toutes ne sont pas acceptables telles quelles. Une cause de ce caractère moins convainquant des réponses présentées peut être le défaut d'argumentations vraies et propres dans les esquisses de commentaire. Dans la partie suivante, on portera de nouveaux points de vue dans l'analyse des lois, en essayant donc de nouvelles voies d'explicatio.

5.2.1. Données prosopographiques.

Un nouveau point de vue aurait pu être constitué par les données prosopographiques touchant les personnes de notre période : tel point de perspective, tout en ayant réalisé cette recherche, n'a pas été identifié.

5.2.2. Le privilège paulin.

Une solution à l'origine de la loi pourrait être retrouvée dans l'application ambrosienne ante litteram du privilège paulin,¹⁰⁶⁵ étant donné que, comme vu plus haut, il interprète le passage de l'Apôtre (conformément à l'enseignement d'Origène) au sens d'un couple mixte au moment de contracter le mariage.

Cette explication postulerait une assimilation véritable du mariage mixte à l'adultère : car, en effet, que l'Église n'avait pas une législation propre à notre temps, Ambroise, comme un bon juriste, en voulant trouver une solution au problème, aurait persuadé l'empereur de qualifier ces mariages d'adultère par une loi, puisque, au sens de la loi *CTh* 3,16,1 (de l'an 331), l'adultère figurait parmi les causes très peu nombreuses qui légitimaient un divorce unilatéral.

Le problème avec cette explication est au moins double. On a déjà parlé plus haut de la position fondamentalement hostile de l'Église, et spécialement d'Ambroise aux regards des délations aboutissant à la mort des accusés : une telle hypothèse serait équivalente à vouloir tirer avec un canon sur un moineau. Mais si l'on n'en tient pas compte, la loi *CTh* 3,16,1 même nous dérange le plus, en tant qu'elle ne légitime ce divorce unilatéral basé sur un adultère que si la partie initiatrice est le mari, et c'est la femme qui se montre adultère. Or, si l'on lit attentivement le texte de la loi *CTh* 3,7,2, on voit qu'elle ne qualifie d'adultère que le mari qu'il soit chrétien ou juif, sans rien dire sur la femme. Par conséquent, si le mari est qualifié d'adultère, la femme n'a pas le droit d'opérer un divorce unilatéral – pour ne pas parler de la difficulté que cette loi *CTh* 3,16,1 – au témoignage

¹⁰⁶⁵ L. BOUYER, *Privilège paulin*, p. 544 : « Ce terme s'applique proprement à la possibilité de dissolution du mariage entre deux conjoints non-chrétiens, lorsque l'un d'eux se convertit et que l'autre ne veut plus cohabiter pacifiquement avec son conjoint. »

d'Ambrosiaster – fut annulé par Julien l'Apostat,¹⁰⁶⁶ donc pour le temps de notre loi *CTh* 3,7,2.¹⁰⁶⁷

5.2.3. *Le lenocinium.*

On pourrait penser à une solution qui met en perspective une intention du législateur de mettre en vigueur la loi du *lenocinium*,¹⁰⁶⁸ au sens de laquelle celui qui surprend sa femme *in flagranti adulterio*, doit divorcer, ou au moins suspendre toute activité sexuelle avec elle. Si l'on prend, en revanche, en considération la circonstance que, dans la loi présente, ce sont seulement les maris qui sont punis par la peine de l'adultère (et ainsi les femmes ne sont pas considérées comme telles par la loi), alors que la loi du *lenocinium* parle d'une femme adultère, l'hypothèse d'un divorce ou d'une séparation obligatoire¹⁰⁶⁹ doit être rejetée.

5.2.4. *La communauté juive.*

Dans le chapitre précédent, on n'a pas exclu la possibilité d'une origine juive de la loi. Tout en étant loin d'accepter cette position sur la seule base de n'avoir aucun argument contre, on examinera quelques aspects concrets des conséquences vécues par le mari juif ou par la femme juive d'un partenaire non juif dans sa communauté religieuse, d'autant plus que l'analyse des deux traditions religieuses légitime davantage cette recherche.

5.2.4.1. *Les possibilités d'un mariage mixte dans la communauté juive.*

Naturellement, comme vu plus haut, dans les chapitres traitant les positions des deux traditions religieuses, on peut dire que les deux auraient exigé la conversion du partenaire

¹⁰⁶⁶ « *Quantum autem possit timor legis, hinc advertamus. Ante Iuliani edictum mulieres viros suos dimittere nequibant, accepta autem potestate coeperunt facere quod prius facere non poterant : coeperunt enim cottidie licenter viros suos dimittere.* » (*Quaest. de utr. test.* 115,12) ; cf. dans ce sens p. ex. A. ARJAVA, *Women and Law in Late Antiquity*, pp. 178–180.

¹⁰⁶⁷ Contrairement donc aux affirmations de H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law : Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 98 : « Declaring as adulterous legal marital alliances between Christians and Jews enabled their families and even the public to resort to laws on adultery in order to undermine the validity of the marriage. To be precise, the equation of such marriage with adultery did not nullify it. But it put it within a category which had been repeatedly denounced by emperors, bishops and rabbis, and it facilitated divorce », la loi agissait plutôt comme une force dissuasive par la peine imminente, que non comme une sanction qui aurait facilité le divorce. »

¹⁰⁶⁸ C 9,9,9 : « *Castitati temporum meorum convenit lege Iulia de pudicitia damnatam in poenis legitimis perseverare. Qui autem adulterii damnatam, si quocumque modo poenam capitalem evaserit, sciens duxit vel reduxit, eadem lege ex causa lenocinii punietur.* »

¹⁰⁶⁹ Pour une telle solution de la contradiction interne d'un canon conciliaire cf. H. W. STRÄTZ, *Scheidungspflicht und und Neuheiratsverbot in der alten Kirche. Kanon 11 (10) des Konzils von Arles 314 im Kontext gesehen*, pp. 679–701.

étranger :¹⁰⁷⁰ cependant, il y a des différences dans la mesure plus ou moins grande de cette exigence.

Si, en effet, la partie juive tient à sa religion, un mariage valide du point de vue du rabbinisme entre les deux parties ne pouvait se réaliser qu'au cas où la partie chrétienne s'était convertie au judaïsme :¹⁰⁷¹ mais ce cas n'est plus mariage mixte. Dans ce sens, le mariage mixte était pratiquement un danger moins grand pour les juifs fidèles aux prescriptions de leur religion. Le problème se montrait plutôt là où ce sentiment d'appartenance ou d'observance à la religion juive était moins fort, parce que, dans ce cas, les deux parties pouvaient se marier selon les lois du droit romain¹⁰⁷² – naturellement, en connaissant les sanctions établies par le rabbinisme pour ce cas, on suppose que la partie juive était ou pouvait être exclue de la communauté juive.¹⁰⁷³

Étant donné par contre que les chrétiens n'avaient pas un propre droit du mariage,¹⁰⁷⁴ ils pouvaient tranquillement se marier avec un juif,¹⁰⁷⁵ sans devoir écouter de toute part que

¹⁰⁷⁰ Cf. dans ce sens encore l'affirmation de H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law : Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 60 : « Both sides required a full commitment to the faith and hence the act of conversion of one partner as an integral part of forming a new family unit within the existing community. »

¹⁰⁷¹ Cf. le quatrième chapitre. Cf. encore R. L. WILKEN, *John Chrysostome and the Jews : Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*, p. 91 : « Marriage was another way to gain converts, since a woman who married a Jew inevitably adopted the Jewish religion. » Sur les modalités des noces juives cf. J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, vol. II, p. 42 : « Le mariage juif ne se contracte pas par simple consentement, il faut en outre :

a. Qu'une formule sacramentelle soit prononcée par le mari.

b. L'accomplissement d'un des trois actes suivants : 1, la remise, par le mari à la femme, d'une somme d'argent 2, ou d'un acte écrit 3, ou la copulatio carnalis.

Comme on le voit, c'est le mari qui célèbre son propre mariage et aucune autorité religieuse juive n'a à intervenir. Mais lorsqu'il le célèbre, la femme est habituellement à sa disposition. Or, en droit romain, pour qu'un mariage soit valable il faut seulement, avec le consentement, la mise de la femme à la disposition du mari et comme, par suite, il n'y a pas non plus des formes de célébration du mariage, par une autorité administrative, il se trouve qu'un mariage contracté par des Juifs selon la loi juive est un mariage valablement contracté selon le droit romain quand les époux sont citoyens romains... »

¹⁰⁷² Cf. p. ex. Cf. D. NOVAK, *The Marital Status of Jews Married under non-Jewish Auspices*, pp. 61-77 ; H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law : Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 63 : « ...neither rabbinic strictures nor episcopal warnings could undermine the validity of marriage outside the community of faith as long as civil (Roman) law did not acknowledge ethnicity and religion as marital impediments. »

¹⁰⁷³ Cf. H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law : Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 71 : « Assuming that in spite of rabbinic strictures, or perhaps because of their ambiguity on several aspects of mixed marriage, apostasy did follow marriage with non-Jews... »

¹⁰⁷⁴ Cf. K. RITZER, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du premier au onzième siècle*, p. 235 ; A. MONTAN, *Alle origini della disciplina matrimoniale canonica*, p. 178 ; M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 245 qui ajoute : « dottrina cristiana... accetta la disciplina formata dalla

leur mariage ne soit pas un mariage (comme cela pouvait se réaliser chez les rabbins – naturellement exclusivement au cas où la partie juive se soit extraite de la juridiction des rabbins).

Pour toutes ces raisons, on doit constater que le mariage mixte – s'il était vraiment un mariage *mixte* – signifiait pour la partie juive que la communauté la perdait, alors que, de la communauté chrétienne, elle ne devait pas compter sur une sanction si forte.

5.2.4.2. La juridiction sur les mariages mixtes.

Il reste un problème ultérieur par rapport à la juridiction dans l'affaire des mariages mixtes : comme on a vu plus haut, théoriquement, le cas accusé devant un tribunal juif signifie la flagellation de l'homme juif ; mais le problème a un autre aspect aussi : le pratique. En d'autres termes, deux questions se posent :

- a, si le tribunal juif avait le droit de prononcer une sentence ;
- b, ou une fois prononcée, s'il avait les moyens de la mettre en pratique.

a, En ce qui concerne la première question, il paraît sûr que les juges juifs, jusqu'en 392 et plus tard, avaient encore le droit de prononcer une sentence en matière religieuse comme en témoigne la loi *CTh* 16,8,8 qui, tout en réagissant contre une action illégitime d'un tribunal romain où celui-ci porta une sentence en matière religieuse contre l'avis des chefs juifs,¹⁰⁷⁶ déclare que « il est évident que les chefs juifs ont le droit de prononcer des sentences dans des cas concernant leur religion. » Dans la mesure où le problème des mariages mixtes était considéré comme un problème religieux par excellence,¹⁰⁷⁷ la

legislazione imperiale e recepisce come criteri per accertare esistenza e validità del matrimonio quelli proposti dal diritto romano » ; Ph. L. REYNOLDS, *Marriage in the Western Church. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods*, p. XIX : « Whether or not there was any Christian nuptial liturgy before the fourth century is a matter that remains controvertible, but there is no evidence that the medieval western Church ever required priestly benediction or any other liturgical form as a condition for validity. »

¹⁰⁷⁵ Cf. H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law : Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 62 : « Since marriage was a much older institution than the Church, the differentiation of the Christian understanding of marriage and the desecularization of marital institutions took centuries and began with a series of prohibitions. In the absence of civil legal hindrances, the validity of any type of marriage across religious boundaries did not require a ceremony or a certificate but mutual consent and affection. »

¹⁰⁷⁶ *CTh* 2,1,10 « *Imppp. Theodosius, Arcadius et Honorius AAA. Tatiano praefecto praetorio. Iudaeorum querellae quosdam auctoritate iudicum recipi in sectam suam reclamantibus legis suae primatibus adseverant, quos ipsi iudicio suo ac voluntate proiciunt. Quam omnino submoveri iubemus iniuriam nec eorum in ea superstitione sedulus coetus aut per vim iudicum aut rescripti subreptione invitis primatibus suis, quos virorum clarissimorum et inlustrium patriarcharum arbitrio manifestum est habere sua de religione sententiam, opem reconciliationis mereatur indebitae. Dat. XV. Kal. Mai. Constantinopoli Arcadio A. II et Rufino Cons.* »

¹⁰⁷⁷ Cf. p. ex. B. COHEN, *Jewish and Roman Law*, p. 289.

compétence des tribunaux juifs pouvait être sans question,¹⁰⁷⁸ au moins aux yeux de la partie juive.

Mais en vain est sans question la compétence des rabbins juifs dans un cas de mariage mixte, si ces couples, le cas échéant, peuvent échapper à leur juridiction, faisant transférer l'affaire devant un tribunal romain.¹⁰⁷⁹ Une telle solution était rendue raisonnable par la

¹⁰⁷⁸ Plus tard la loi CTh 2,1,10 [=Brev 2,1,10] « *Idem [Impp. Arcadius et Honorius] AA. ad Eutychianum Pf. P. Iudaei Romano et communi iure viventes in his causis, quae non tam ad superstitionem eorum, quam ad forum et leges ac iura pertinent, adeant solenni more iudicia omnesque Romanis legibus inferant et excipiant actiones : postremo sub legibus nostris sint. Sane si qui per compromissum, ad similitudinem arbitratorum, apud Iudaeos vel patriarchos ex consensu partium, in civili dumtaxat negotio, putaverint litigandum, sortiri eorum iudicium iure publico non vetentur : eorum etiam sententias provinciarum iudices exsequantur, tanquam ex sententia cognitoris arbitri fuerint attributi. Dat. III. Non. Febr. Constantinopoli, Honorio A. IV. et Eutychiano V.C. Coss.* » (de date 3 février 398) attribue la connaissance des affaires civiles et pénales au tribunal romain : dans le cas des celles-là, la possibilité était ouverte aux parties de s'adresser, ex consensu, à un rabbin comme arbitre (sur la notion de l'arbitre et sur le devoir analogue de l'évêque chrétien cf. L. ODRUBINA, *La maxime : « Unus testis nullus testis » ou le témoignage de l'évêque au IV^e siècle*, pp. 41–62. Donné, en revanche, que le crime des mariages mixtes était un cas par excellence religieux, il semble que la compétence des cours rabbiniques n'était pas mise en doute, cette fois non plus. (Selon et donc après la version du Code justinien de la loi, ils devaient régler les problèmes religieux aussi devant un tribunal romain : C. 1.9.8 *Iudaei Romano iure viventes in his causis, quae tam ad superstitionem eorum quam ad forum et leges ac iura pertinent, adeant sollemni more iudicia omnesque Romanis legibus conferant et excipiant actiones. Grat. Valentin. Et Theodos. AAA. Eutychiano PP. A. 398 D. III non. Febr. Constantinopoli Honorio A. IIII et Eutychiano Cons.*).

Une phase ultérieure était dans le procès de restriction de la compétence juridique des tribunaux rabbiniques était la loi C 1,9,15 de l'an 415 (C 1,9,15 *Si qua inter Christianos et Iudaeos sit contentio, non a senioribus Iudaeorum, sed ab ordinariis iudicibus dirimatur. Honor. et Theodos. AA. Aureliano PP. A. 415 D. XIII K. Nov. Constantinopoli Honorio X et Theodosio VI AA. Cons.*), selon laquelle, dans une affaire où il fallait décider dans une affaire entre un chrétien et un juif, la sentence ne pouvait être portée que par un juge chrétien ; on pourrait penser à la première vue que le cas des mariages mixtes appartenait dans cette catégorie. Si, par contre, on considère le fait que, dans un mariage mixte, il n'y a aucune « *contentio inter Christianos et Iudaeos* », on se rendra compte que cette loi ne touche pas la compétence des rabbins aux affaires religieuses.

Cependant ces mesures appartiennent à la période successive à notre loi examinée : même si elles limitaient le droit des rabbins de porter une sentence dans une affaire religieuse, cela ne toucherait pas la situation avant et directement après la publication de la loi CTh 3,7,2. Pour une présentation plus détaillée et qui avance plus dans le temps cf. p. ex. G. FERRARI DALLE SPADE, *Giurisdizione speciale ebraica nell'impero romano-cristiano*, vol. I, pp. 239–261 ; M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135–425)*, pp. 146–162 ; L. DE GIOVANNI, *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa-Stato*, pp. 113–116 ; W. PAKTER, *Medieval Canon Law and the Jews*, pp. 143–149 ; H. CASTRITIUS, *Weltliches und kirchliches Judensecht in der Spätantike und sein. Einfluß auf das kanonische Judensecht des Mittelalters*, pp. 19–32.

¹⁰⁷⁹ H. SIVAN, *Revealing the Concealed : Rabbinic and Roman Legal Perspectives on Detecting Adultery*, p. 115 : « The grant (CA 212) meant that Jewish litigants of suspected adultery could pursue litigation in either a rabbinic or a Roman court of law. » Cf. encore l'exemple analogue portée pas J.

circonstance que, avant la loi *CTh* 3,7,2, tout étant, pour le « crime » du mariage mixte, le tribunal rabbinique exclusivement compétent, puisque ce fait n'était pas considéré comme un crime par le droit romain,¹⁰⁸⁰ un couple mixte, aux sens de la *Constitutio Antoniana*, pouvait s'extraire de la juridiction des rabbins, en faisant appel à un tribunal romain, qui ne considérerait pour un crime les mariages mixtes : la sanction du Talmud pouvait ne pas être mise en vigueur dans leur cas, le couple mixte pouvant donc échapper à la punition rabbinique, parce que le tribunal romain appliquait le droit romain, tandis que la cour rabbinique décidait selon les prescriptions de son propre droit.¹⁰⁸¹

Il se pose la question de savoir si cet appel, en vérité, fonctionnait : ou en d'autres termes, si les questions religieuses (comme l'était sûrement un mariage mixte aussi)¹⁰⁸² n'étaient pas réservées exclusivement aux magistrats juifs. Théoriquement, la réponse serait probablement positive : le tribunal compétent unique serait celui rabbinique, mais dans la pratique, il devait y avoir des exemples contraires à la théorie aussi, comme en témoigne p. ex. la *CTh* 16,8,8 (de l'an 392) selon laquelle un juge romain porta une sentence – contre la protestation explicite des chefs juifs – dans une affaire religieuse juive. Cette pratique juridique reçut une condamnation, qui, au moins théoriquement, abolit la possibilité de cette démarche. Cependant, on doit voir clair que cette loi-ci fut publiée en 392, c'est-à-dire quatre ans après notre loi, alors qu'une telle pratique judiciaire n'était pas encore interdite avec la force d'une loi, donc un couple mixte pouvait avoir tout espoir d'échapper à la peine prescrite par le rabbinisme pour son crime, fait qui causait un grand problème aux chefs du judaïsme.

Jusqu'à la publication de la loi *CTh* 3,7,2, le droit romain ne considérerait pas comme un crime les mariages mixtes. Après, en revanche, les couples mixtes ne pouvaient plus se servir de la possibilité de l'appel en échappant à la législation rabbinique. Notre loi, donc,

JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, vol. II, pp. 58–59 sur un cas de divorce désiré unilatéralement : « ... quand la femme juive citoyenne romaine ne s'inquiète pas de la loi juive, elle n'aura qu'à se prévaloir de sa qualité de citoyenne romaine pour envoyer le libelle de répudiation à son mari, comme nous le montrent d'ailleurs quelques exemples, et son divorce devant la loi romaine sera valable. »

¹⁰⁸⁰ Sur l'étendue de loi *CTh* 16,8,6, cf. l'introduction.

¹⁰⁸¹ Cf. G. VISMARA, *Episcopalis audientia, L'attività giurisdizionale del vescovo per la risoluzione delle controversie private tra laici nel diritto romano e nella storia del diritto italiano fino al secolo nono*, p. 16, n. 2 : « ...Nel quarto secolo potevano infatti gli ebrei vivere secondo la loro legge e farsi giudicare dal proprio tribunale nelle controversie che fossero sorte tra due Ebrei... » ; J. GAUDEMET, *La législation religieuse de Constantin*, p. 33 : « Les affaires civiles y étaient réglées selon la loi juive. » ; B. COHEN, *Jewish and Roman Law*, pp. 340–341 ; W. HORNBURY. – W. D. DAVIES – J. STURDY, *The Early Roman Period*, vol. III, pp. 264–265 : « ...non-Jewish courts (whose juridical authority rested, for the rabbis, on their being reckoned 'Noachian') operated according to their own legal systems. The latter were legitimized by the assumption that Noachian criminal law was, broadly speaking, more lenient than its halakhic Jewish counterpart. Thus Noachides appearing before a Jewish court were safe from many detailed charges to which Jews might be exposed... »

¹⁰⁸² Cf. p. ex. G. FERRARI DALLE SPADE, *Giurisdizione speciale ebraica nell'impero romano-cristiano*, pp. 292–293.

comblait cette efficacité lacunaire de la juridiction des rabbins. A partir de l'an 388, les couples mixtes n'avaient plus la possibilité d'éviter la sanction pour leur mariage : aussi bien que chez les rabbins, ils recevaient la même peine devant un tribunal romain aussi.

b, En ce qui concerne l'exécution des sentences légalement portées par les tribunaux juifs, théoriquement, on peut constater que si une loi impériale affirme le droit des juges juifs dans les affaires appartenant à leur religion signifie en même temps que si ces juges n'ont pas les moyens de faire exécuter leur sentence¹⁰⁸³ l'administration impériale les y aide – comme c'est le cas des audiences épiscopales où une fois prononcée l'arbitrage de l'évêque, ce sont les autorités d'état qui sont chargés de prendre les mesures convenables.¹⁰⁸⁴ En même temps, il faut connaître les limites de cette exécutabilité : il semble, en effet, que cette juridiction ne comprenait pas normalement les causes capitales aussi,¹⁰⁸⁵ alors que les autorités romaines toléraient, dans la plupart des cas, les punitions capitales infligées pour des affaires religieuses¹⁰⁸⁶ et les rabbins, dans beaucoup de cas, n'attendaient ou ne demandaient pas la permission, et s'ils en avaient les moyens, ils firent exécuter aussi leur sentence.¹⁰⁸⁷

On voit donc que les cours rabbiniques avaient une pleine juridiction avec la possibilité de l'exécution même avant notre loi – cependant cette juridiction se montrait, en plusieurs points, problématiques. Ces problèmes, en revanche, tous se résoudront avec notre loi CTh 3,7,2 : la juridiction de tels mariages sera tout à fait sûre.

¹⁰⁸³ Cf. dans ce sens H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law : Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, pp. 79–80.

¹⁰⁸⁴ Cf. J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, vol. II, pp. 101–102 ; G. FERRARI DALLE SPADE, *Giurisdizione speciale ebraica nell'impero romano-cristiano*, p. 296, 302 ou plus récemment L. ODOBINA, *La maxime : « Unus testis nullus testis » ou le témoignage de l'évêque au IV^e siècle*, pp. 57–60.

¹⁰⁸⁵ J. GAUDEMET, *La législation religieuse de Constantin*, p. 33 : « Une juridiction répressive lui [au tribunal rabbinique] était reconnue, qui ne semble cependant pas avoir comporté normalement les causes capitales. »

¹⁰⁸⁶ Cf. J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, vol. II, p. 151 : « Après l'an 70 les autorités nationales juives n'ont plus aucune juridiction en matière capitale : qu'il s'agisse de crimes de droit commun ou de crimes religieux. Cependant, on les laisse encore punir de mort ces derniers crimes. Mais, ce qui, avant l'an 70, était un droit pour les Juifs, n'est désormais qu'une simple tolérance. »

¹⁰⁸⁷ Cf. plus haut les cas de R. Sheila (BBér 58b) et de Rava (BTaan 24a), ou cf. p. ex. deux lieux d'Origène : *Ad Africanum* 14 (PG 11,81) : « Ἀλλὰ φῆς· Πῶς περὶ θανάτου ἔκρινον ἐν αἰχμαλωσίᾳ τυγχάνοντες... Λεκτέον δ', ὅτι οὐδὲν παράδοξον, μεγάλων ἐθνῶν ὑποχειρίων γενομένων, πρὸς βασιλείᾳ συγκεχωρηῆσθαι τοῖς οἰκείοις νόμοις χρῆσθαι τοὺς αἰχμαλώτους καὶ τοῖς δικαστηρίοις. Καὶ νῦν γοῦν Ῥωμαίων βασιλευόντων, καὶ Ἰουδαίων τε διδραχμον αὐτοῖς τελούντων, ὅσα συγχωροῦντος Καίσαρος ὁ ἐθνάρχης παρ' αὐτοῖς δύναται, ὡς μηδὲν διαφέρειν βασιλεύοντος τοῦ ἔθνους, ἴσμεν οἱ πεπειραμένοι. Γίνεται δὲ καὶ κριτήρια λεληθότως κατὰ τὸν νόμον, καὶ καταδικάζονται τινες τὴν ἐπὶ τῷ θανάτῳ οὔτε μετὰ τῆς πάντῃ εἰς τοῦτο παρῆρσις, οὔτε μετὰ τοῦ λανθάνειν τὸν βασιλεύοντα· καὶ τοῦτο ἐν τῇ χώρᾳ τοῦ ἔθνους πολὺν διατρίψαντες χρόνον μεμαθήκαμεν καὶ πεπληροφορήμεθα. » et *In Romanos* 7 (PG 14) : « *Sermo legis* [le droit mosaïque] *homicidam punire non potest nec adulteram lapidare, haec enim sibi vindicat Romanorum potentia.* »

5.2.4.3. La punition des mariages mixtes.

Avec la loi *CTh* 3,7,2, donc, la situation juridique de ces couples devient la même dans les droits rabbinique et romain avec quelques différences suivant les natures mêmes des deux systèmes juridiques :

- a, dans le droit romain, c'est seulement le mari qui est puni, qu'il soit chrétien ou juif : toujours avec une peine capitale.
- b, dans le droit rabbinique, il paraît que seulement la partie juive pouvait être punie :¹⁰⁸⁸ si le mari était juif, il était condamné à mort ; si la femme l'était, elle ne

¹⁰⁸⁸ Cf. les exemples connus de cas de mariages/unions mixtes les cas de R. Sheila (*BBér* 58b) et de Rava (*BTaan* 24a). Théoriquement, cette attitude unilatérale peut être soutenue très bien : l'interdiction ne s'étendait qu'à la partie juive ; le « crime » du mariage mixte donc était considéré comme un crime commis par un seul homme : par la partie juive. Donc le crime des mariages mixtes n'entraînait pas dans la catégorie dans laquelle les cours rabbiniques exerçaient une juridiction également sur la partie non juive, pour la base théologique duquel cf. W. HORBURY. – W. D. DAVIES – J. STURDY, *The Early Roman Period*, vol. III, pp. 264–265 : « ...the weak point in any rabbinic endeavour to formulate a social theory that can deal satisfactorily with the theological 'Gentile problem' ; they could not allow themselves, even momentarily, to forget their responsibility as eaders, equipped with jurisprudential expertise resting on spiritual axioms, for administering the judicial system. They had to deal, in a manner that their following would support, with Gentiles parties to civil suits involving Jews, and in theory they might have to deal with Gentiles charged with criminal offences. They likewise had to come to terms with the circumstance that non-Jewish courts (whose juridical authority rested, for the rabbis, on their being reckoned 'Noachian') operated according to their own legal systems. The latter were legitimized by the assumption that Noachian criminal law was, broadly speaking, more lenient than its halakhic Jewish counterpart. Thus Noachides appearing before a Jewish court were safe from many detailed charges to which Jews might be exposed... » Pour le phénomène cf. encore le *BT Sanh.* 57b 2 : « Si un païen commet un adultère avec une vierge fiancée, il est lapidé ; avec une femme mariée parfaitement, il est étranglé. Or, si l'on les juge selon la loi qui leur appartient, ne devrait-il pas être décapité ? R. Nachman b. Isaac a répondu : par une femme mariée, ce baraita entend une femme qui a subi les cérémonies du mariage, sans que le mariage ait été consommé. Du moment que la violation d'une telle femme n'est pas une offense capitale selon leurs lois, ils sont jugés selon les nôtres. R. Hanina enseignait : Ils reconnaissent l'inviolabilité de la femme dont l'union a été consommée, mais non, si elle n'a fait que subir les cérémonies sans que l'union ait été consommée. Cela était enseigné en harmonie avec R. Johanan : Toutes les relations sexuelles pour lesquelles un cour juif (beth din) impose la peine capitale sont interdites aux païens ; mais celles pour lesquelles le cour juif n'impose pas la mort, leur sont permises... » (La version originale anglaise : « If a Gentile commits adultery with a [Jewish] betrothed maiden, he is stoned ; with a fully married woman, he is strangled. Now, if we judge them according to the law pertaining to them, should he not be decapitated ? R. Nachman b. Isaac answered : By a 'married woman' this baraita means on whom a huppah ceremony (wedding) has been performed, but without the marriage being consummated. Since by their law her violation is not a capital offense, they are judged by ours. R. Hanina taught : They recognise the inviolability of a woman whose union has been consummated, but not if she merely entered the huppah without the union having been consummated. It has been taught in agreement with R. Johanan : All prohibited sexual relationships for which a Jewish Beth din (court) imposes capital punishment are forbidden to heathens ; but those for which a Jewish Beth din does not impose death are permitted to heathens... »).

recevait aucune peine (pour ne pas parler du fait qu'elle était mise en marge de la communauté juive).¹⁰⁸⁹

Si l'on accepte ou non l'idée d'une origine juive de la loi, on doit quand même avouer que sa naissance produisit une situation dans laquelle tous les effets de la législation rabbinique se réalisaient, et qui est de plus, les points problématiques se corrigent.

Dans le cas d'un mari juif, les deux droits commencent la même sanction : la mort – la conséquence d'un tel mariage sera donc la même devant un tribunal romain et rabbinique.

Si, par contre, c'est la femme qui vient du groupe des juifs, à la première vue, la situation semble être différente conformément à ce que c'est le droit rabbinique ou celui romain qui sera appliqué, parce que, dans le premier cas le mari chrétien ne sera pas condamné par le tribunal rabbinique, alors qu'il reçoit la peine capitale de la part d'un tribunal romain. Après une analyse plus profonde, en revanche, on voit que les juifs reçurent des moyens ultérieurs du droit romain pour atteindre leur but principal, qui était, dans cette époque l'assurance du judaïsme de l'enfant né par l'élimination de la volonté (ou, dans de plus sévères cas, de la personne aussi) du mari chrétien. Sur ce point, le droit romain semble dépasser le droit rabbinique.

Et cette même circonstance pourrait être l'explication de la question aussi de savoir pourquoi la loi *CTh* 3,7,2 ne punit pas les femmes (à côté du supposé, expliqué plus haut, qu'elles, en étant plus jeunes que les maris, quelquefois ne pouvaient encore porter aucune responsabilité de leurs faits) : dans le cas d'un mari juif, il suffit s'il meurt (le droit rabbinique laissait aussi impunie sa femme non juive), l'ex-femme non juive ne touche plus le problème : elle n'aura plus aucun rapport avec le judaïsme, étant donné que son enfant n'est pas juif ; si par contre, le mari d'une femme juive est chrétien, avec la menace d'une accusation derrière cette loi, il peut être tenu en échec sous le danger d'une peine capitale imminente pour qu'il consente à l'éducation des enfants pour la religion juive, ou s'il résiste, avec une accusation réellement effectuée, tous les obstacles seront écartés devant l'éducation juive : solution qui serait impossible au cas où la femme soit également punie.

Si l'on retourne maintenant au point précédemment examiné de la différence entre les deux systèmes juridiques, on voit que cette différence peut disparaître au cas où le mari chrétien consent à l'éducation juive de son enfant.

Ces circonstances donc (le système juridique du mariage juif, le garant de la possibilité de la juridiction et la ressemblance de la punition) déposent toutes pour la probabilité plus grande d'une origine juive de la loi : tandis que, dans le cas de ceux-ci, il s'agissait du maintien, de l'assurance et du transfert parfait dans le droit romain d'une

Naturellement, la possibilité des excès juridiques ne peut pas être exclue, ainsi qu'une interprétation de la phrase dernière du BT dans un sens que le mariage mixte étant qualifié comme une relation purement sexuelle interdite qui portait avec soi une peine de mort, cette interdiction s'étendrait également à la partie non juive. Cependant les exemples connus des punitions de tels rapports ne semblent pas l'interpréter de cette façon.

¹⁰⁸⁹ Cf. le chapitre sur la position du rabbinisme.

institution juridique empêchée auparavant dans son fonctionnement, les chrétiens trouvent dans cette mesure une interdiction toute nouvelle pour eux.

5.2.5. La situation politique.

Mais tout essai de pensée serait insuffisant – si bien faite que soit sa construction – sans une analyse de la situation politique.

Si l'on prend en examen la politique actuelle de l'empire au temps de la publication de la loi, on voit que :

- a, Théodose se trouvait à l'époque à Thessalonique, préparant la guerre contre Maxime,¹⁰⁹⁰ qui finira en été 388 avec la victoire de notre empereur ;¹⁰⁹¹
- b, un aspect de la préparation pouvait et devait être l'assurance des autres fronts ;¹⁰⁹²
- c, et comme le peuple des juifs constituait, dans toute cette période-là aussi, un danger possible de guerre interne,¹⁰⁹³
- d, l'empereur, tout simplement, ne pouvait pas se permettre, avec la publication d'une loi intentionnellement restrictive aux regards des juifs, de créer une base d'indignation pour une révolte nouvelle après celle explosée durant le règne de Gallus ;¹⁰⁹⁴

¹⁰⁹⁰ Cf. p. ex. K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 185 : « Dieses Problem ist Gegenstand des nächsten erhaltenen Judengesetzes, 3, 7, 2 vom 14. 3. 388 aus Thessalonica, das letzte an Cynegius gerichtete Edikt... Der Adressat zeigt, daß die Verordnung von Theodosius stammen muss, der sich zu der Zeit in Thessalonica befand und Vorbereitungen zu Krieg gegen Maximus traf. » ; cf. encore M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, pp. 242–243 : « ...CTh 3,7,2 emanata da Teodosio in sosta a Tessalonica prima dello scontro con l'usurpatore Massimo... » Sur les dates précis des événements cf. p. ex. Th. MOMMSEN, *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis*, vol. I, pp. 266–267. Sur les dates de la vie de Maximus cf. A. H. M. JONES – J. R. MARTINDALE – J. MORRIS, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. I, p. 588.

¹⁰⁹¹ A. LIPPOLD, *Theodosius*, c. 701. Pour une image plus détaillée des événements cf. W. ENBLIN, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.*, pp. 51–59.

¹⁰⁹² Sur les mesures prises par l'empereur pour l'assurance de l'appui de l'Est et de l'Ouest cf. p. ex. W. ENBLIN, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.*, pp. 57–58.

¹⁰⁹³ M. AVI-YONAH, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen des Talmud*, p. 176 : « Schließlich stieg die messianische Hoffnung von der himmlischen Höhe der Spekulation in die Welt des Realen herab. Anstatt auf ein Wunder von oben zu hoffen, begann man die tatsächlichen Möglichkeiten einer Befreiung zu berechnen und auf einen Sieg der Feinde Roms in dieser Welt zu hoffen. So sagte R. Eliezer bar R. Abina : « Wenn du siehst, wie die Reiche einander bekämpfen, hoffe auf das Kommen des gesalbten Messias » (GenR 42,4). Als die messianische Sehnsucht sich derart konkretisiert hatte, war man bereits nahe daran, zu den Waffen zu greifen und mit Rom den Kampf aufzunehmen. Das Absinken des Einflusses des Patriarchats, das früher solche Versuche gebremst hatte, trug auch dazu bei, den Konflikt näher zu rücken. »

¹⁰⁹⁴ Pour une situation et pour un danger pareils sur les antécédents de la révolte contre Gallus cf. M. AVI-YONAH, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen des Talmud*, p. 180 :

- e, de plus, il peut être supposé que si cette loi fut publiée justement dans la période de la préparation de la guerre contre Maxime, le législateur la lança derrière une demande explicite de la communauté juive, demande dont la réalisation pouvait garantir à l'empereur le soutien au moins tacite ou passif du peuple juif et de ses chefs dans sa campagne contre l'usurpateur.
- f, Ce garanti du soutien était tant plus important à l'empereur que Maxime même, à Rome, s'était emparé de la bienveillance des juifs, quand il fit reconstruire aux chrétiens la synagogue qu'ils avaient incendié.¹⁰⁹⁵
- g, A la question de savoir d'où l'empereur savait ce que les chefs des juifs voulaient, on répond que son haut fonctionnaire, Cynegius,¹⁰⁹⁶ avant le début de la

« ...In ihrem Bestreben, die Religion zu unterstützen, versetzte die Regierung den jüdischen Betrieben einen schweren Schlag. In diesen Zeiten arbeiteten sowohl die Juden wie ihre nichtjüdische Konkurrenten mit Sklaven ; das Verbot der Sklavenarbeit und die damit verbundene Bedrohung der jüdischen Industrie war einer der Gründe und vielleicht der Hauptgrund für den Aufstand gegen Gallus, der einige Jahre nach der Veröffentlichung dieses Gesetzes ausbrach. » L'un des motifs soutenant la révolte contre Gallus était identifié par M. AVI-YONAH dans la confusion en Occident que Constance II ne pouvait pas facilement mettre en ordre ; cf. M. AVI-YONAH, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen des Talmud*, p. 181 : avec l'usurpation de Maximus, la situation ressemblait beaucoup à celle de ci-haut.

¹⁰⁹⁵ En sachant avec quelle diligence Théodose préparait la guerre contre Maxime (sur cela cf. PACATUS, *Panegyricus Theodosio dictus*, p. 98 : « 32.1. ...consiliis tamen tantis tantisque rationibus bellum administrabas ut cum Perse aliquo decertaturus aut Pyrrho aut cum ipso illo Hannibale videreris. 2. Nam primum fidem regum quibus limes Orientis ambitur data atque accepta dextera signas, quo foris securus agitates, si nihil sollicitum et suspectandum domi reliquisses... » ; pour une valuation de la position de Pacatus aux regards de Théodose cf. p. ex. J. ERNESTI, *Princeps Christianus und Kaiser aller Römer Theodosius des Grosse im Lichte zeitgenössischer Quellen*, pp. 321-350 ; ainsi que Fr. J. GUZMAN ARMARIO, *Teodosio y Pacato : vicisitudes históricas de los diez primeros anos de su reinado a través del panegirico de 389*, pp. 113-119), en connaissant les événements de Rome et de Callinique sur l'incendie des synagogues, pour la première fois à Rome que Maxime fit reconstruire aux frais des chrétiens (cf. AMBROISE, *Ep.* 40,23), et pour la seconde fois à Callinique que Théodose fit reconstruire aux frais des chrétiens, on serait prêt à supposer un incendie commandé par celui-ci pour qu'il puisse démontrer, lui aussi, sa faveur envers les juifs, dans une période dans laquelle il lui était très important d'avoir un arrière-pays sûr et de savoir que les juifs ne profiteraient pas de l'occasion pour l'attaquer pendant qu'il lutte contre Maxime : le point faible de cette supposition est que la synagogue de Callinique s'incendia à la fin de l'an, après donc la victoire sur Maxime. (Sur les événements de Rome et de Callinique cf. M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, p. 265 ; W. ENBLIN, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.*, pp. 59-63 ; M. AVI-YONAH, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen des Talmud*, p. 213 ; K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 184 ; K. D. REICHARD, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, p. 31 ; J. CURRAN, *From Jovian to Theodosius*, p. 107. »

¹⁰⁹⁶ Cf. H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law : Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 99 : « Pressure on the court to issue the ban could have also come from various circles, not the least the prefect himself who was known for his fanatical Christianity. Cynegius had by far better relations with the emperor than Ambrose. In the year in which the ban was issued, Cynegius

campagne, fit un voyage dans les régions de l'Est,¹⁰⁹⁷ entre autres, en Palestine aussi.¹⁰⁹⁸

was the recipient of several constitutions against heresy (CTh 16,5,14–16)... », qui mentionne donc également le nom de Cynegius comme d'une telle personne qui, dans notre époque, jouait un rôle beaucoup plus important chez l'empereur qu'Ambroise. Et s'il est vrai que le rôle que Sivan y attache n'est pas celui d'un médiateur, dans une phrase suivante, elle n'exclut pas la possibilité d'un lobby double sur le législateur : « Nor could a pressure from Jewish leadership circles be wholly discounted. » Sur la personne et l'activité habile et ruse de Cynegius cf. W. ENBLIN, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.*, pp. 56–57 ; J. F. MATTHEWS, *A Pious Supporter of Theodosius I : Maternus cynegius and his Family*, pp. 438–446 ; T. HONORE, *Law in the crisis of empire 379–455. The Theodosian dynasty and its quaestors*, pp. 48–52.

¹⁰⁹⁷ Naturellement on ne peut dire avec sûreté ni que Cynegius faisait son voyage pour assurer l'arrière-pays pour la campagne contre Maxime, ni que les juifs demandèrent quelque chose pour le prix du soutien passif de l'empereur, ni que s'il y avait un tel prix, c'était absolument la publication d'une telle loi. Cependant, indépendamment de cette circonstance, il est un fait certain que l'interdiction ancienne des mariages mixtes ne suffisait plus selon les autorités juives pour en retenir les juifs ; cf. M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135–425)*, pp. 338–340 : « ...l'antique interdiction... n'était, en particulier dans la diaspora, qu'imparfaitement respectée... » Par conséquent, donné que le problème n'était pas partial du point de vue du maintien du judaïsme même, il semble légitime de supposer une telle demande de la part des chefs du peuple juif. Sur la possibilité d'une contre-pression sur l'empereur exercée par les juifs cf. M. AVI-YONAH, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen des Talmud*, p. 213 : « Nur die Juden waren wirklich daran interessiert, auf den Druck der Kirche mit einem Gegendruck auf die Behörden zu antworten... »

¹⁰⁹⁸ Loin de constituer un argument pour le développement supposé ci-haut des événements, il peut être plutôt intéressant à la première vue de savoir que le Grand Patriarch de l'an 388 adressa une question au haggadiste Phinehas b. Hama sur l'interprétation de *Ruth* 3,7 (« Booz mangea et but, puis, le coeur joyeux, s'en alla dormir auprès du tas d'orge. Alors Ruth s'en alla tout doucement, dégagea une place à ses pieds et se coucha. ») : passage qui parle justement des rapports entre un juif et une non juive. Si l'on sait, en revanche, quoi exactement le Patriarch demanda au rabbin, on verra que son intérêt ne touchait pas les relations entre juifs et non juifs : *The Midrash Rabbah*, vol. IV, p. 71 : « He went to lie down at the end of the heap of corn. R. Judah Nesiah inquired of R. Phinehas b. Hama : Boaz was one of the notables of his generation, and yet it says that He went to lie down at the end of the heap of corn. He answered him : That generation was steeped in immorality, and they used to pay harlots from the threshing-floors, as it is said, *Rejoice no, O Israel, unto exaltation, like the peoples... Thou hast loved a harlot's hire upon every threshing-floor* (Hos. IX,1). And righteous men do not act so. Moreover, because the righteous spurn ill-gotten gain, their possessions are precious to them. » ; sur le fait cf. encore V. BACHER, *Die Agada der palästinischen Amoräer*, vol. III, p. 312.

6. *Esquisse d'une conclusion*

Au cours de notre analyse, on a présenté le status quaestionis : on a vu que la loi est très loin d'avoir une réponse sûre à la question de son origine.

On a précisé ensuite les conséquences pratiques de la loi : que signifiait le terme 'juif', qui était punissable dans un tel mariage, quelle union était interdite exactement par la loi, et la partie peut-être la plus importante, mais en tout cas la plus volumineuse était la définition concrète de la peine de l'adultère, concernant les mariages mixtes aussi.

En ayant donc vu la signification et la portée exacte de la loi, on a commencé à examiner au fond les deux traditions religieuses qu'elle touchait : on a vu les positions du rabbinisme et du christianisme de leurs débuts jusqu'à la publication de la loi : on a trouvé, dans le christianisme, une position anti-mariage-mixte plutôt théologique, alors que, dans le rabbinisme, cette même position était beaucoup plus pratique, allant jusqu'aux sanctions capitales.

Dans un dernier chapitre, on a analysé les réponses données jusqu'ici à la question d'origine : le pourquoi de la loi. On voyait qu'elles étaient plutôt vite formulées, le plus souvent sans une explication plus détaillée de la position acceptée : quelquefois, elles ne manquaient pas de partir, anachronistiquement, des considérations suggérées par la politique actuelle des temps modernes.

Enfin, dans ce chapitre encore, on a essayé de donner quelques nouveaux points de vue : sur certains, on a vu qu'ils sont inutilisables, sur d'autres, en revanche, on a constaté qu'ils peuvent, avec les analyses des chapitres précédents, contribuer à l'esquisse d'une conclusion.

On dit 'esquisse d'une conclusion' à la place du mot 'conclusion' : la motivation d'une telle démarche se comprend par le caractère toujours incertain de toute recherche historique, et ainsi de la nôtre. On pense ici aux problèmes d'applicabilité de la logique formelle dans les recherches de l'histoire. Comme, quand même, ce n'est pas récusable si l'on en est conscient, on s'en servait tout au cours de ce travail : on argumentait pour quelque chose, on refusait quelque chose, on soutenait quelque chose toujours sur la base de la raison, de la logique.

Examiné donc à travers la logique des données historiques connues, il semble légitime de conjecturer une origine juive de la loi :

- a, sa mentalité et ses méthodes sont très proches de celles du rabbinisme, alors qu'elles sont très lointaines et étrangères à celles du christianisme ;
- b, les arguments 'théologiques' du christianisme ancien ne suffisent pas à soutenir une telle loi, mais de plus, ils contredisent plutôt une telle démarche ;
- c, les arguments se référant à l'antisémitisme semblent partir plutôt des mémoires des affreux événements du siècle passé que du propre temps de la loi ;
- d, la situation créée par la loi réstaura en pleine vigueur le fonctionnement de la juridiction affaiblie des rabbins dans une question si importante, ainsi la loi peut

être considérée comme la continuation légitime, par le droit romain, de la pratique rabbinique.

e, la politique actuelle du temps de publication de la loi exclut une intention vexatoire – si moindre qu'elle soit – de la part du législateur (et de tous les autres personnages de l'époque), et dépose pour un groupe de pression juive.

En somme, on propose, comme réponse à donner au pourquoi de la loi, un groupe de pression juive, tout en soulignant que le caractère le plus important de cette réponse est la probabilité. Notre conclusion sera donc tiré en disant que la loi remonte probablement à l'activité d'un groupe de pression juive exercée sur l'empereur dans une période de crise de l'empire, et comme l'intention fondamentale de cette demande n'était pas en contradiction avec celles de l'Église, la demande fut réalisée dans la publication d'une interdiction séculière.

« *Parturiunt montes et nascitur ridiculus mus.* » – pourrait dire quelqu'un, en comparant ce travail volumineux et le résultat atteint. « *Gutta cavat lapidem, non vi, sed saepe cadendo.* » – pourrait-on répondre à la critique de ci-dessus : si l'on continue à rechercher les problèmes de l'histoire, en essayant de les purifier des stéréotypes de temps plus tardifs, une fois, peut-être, on arrivera à une vision plus parfaite des temps anciens. Moi, je serai très content si je vois que, dans ce procès, mon travail est considéré comme une « *gutta cavans lapidem.* »

7. Bibliographie

Sources hébraïques :

Mishnah, trad. angl. de H. Danby, Oxford, 1933

La Mishna, texte hébreu ponctualisé et vocalisé, traduit par les Membres du Rabbinate français (1968). Tomes I–XIV. Paris : Hasefer

Talmud de Jerusalem, traduit par Moïse Schwab (1960). Vol. 1–5, Paris : Maisonneuve

The Babylonian Talmud, translated by I. Epstein (1978). London : The Soncino Press

Sources de droit romain :

Basilicorum libri LX, ediderunt H. J. SCHELTEMA et N. VAN DER WAL, Groningen 1955.

BAVIERA J. (éd.), *Fontes Iuris Romani Antejustiniani*, pars II, Barbèra, Florentiae 1909.

KRÜGER P. – Th. MOMMSEN (éd.), *Codex Theodosianus*, Weidmann, Hildesheim 1990.

KRÜGER P. – Th. MOMMSEN – R. SCHÖLL – G. KROLL (éd.), *Corpus Iuris Civilis*, (v. I : *Institutiones et Digesta*, Berlin 1954¹⁶, v. II : *Codex Iustinianus* Berlin 1959¹², v. III : *Novellae* Berlin 1959⁷).

PHARR Cl., *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*, Greenwood Press, New York 1952.

RICCOBONO S. (éd.), *Fontes Iuris Romani Anteiustiniani*, pars I, Barbèra, Florentiae 1909.

Sources de droit ecclésiastique :

Concilia Galliae, edidit Munier C., Brepols (CCL 148), Turnholt 1974.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, a cura dell'Istituto per le scienze religiose, EDB, Bologna, 1991.

Constitutiones Apostolicae, introduction, texte critique, traduction et notes par M. Metzger, Cerf – Paris 1986 (SC 329). – GAUDEMET J., Conciles gaulois du IV^e siècle, Paris, SC 241, 1977.

JOANNOU P. P. (1962), *Discipline générale antique*. Vol. I, 2. Grottaferrata

JOANNOU P. P. (1962), *Discipline générale antique*. Vol. I, 1–2. Grottaferrata

MANSI J. D. (1759), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Voll. 1–3. Florentiae

MARTINEZ DIEZ G. – F. RODRIGUEZ (1984), *Concilios Galos, Concilios Hispanos : primera parte*. In : Monumenta Hispaniae Sacra, Serie Canónica : La Colección Canónica Hispana, vol. IV. Madrid

MUNIER C. (1974), *Concilia Africae (A. 345–525)*. Turnholt : Brepols (CCL 149)

TEJADA Y RAMIRO J. (1950), *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española*. Vol. II. Madrid

ZONARAS J. (1618), *In canones veterum conciliorum commentarii*. Interprete Antonio Salmatia, Melchior Tradatus. Mediolani

Traditio Apostolica (éd. W. Geerlings, 1991). In : FC 1. Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York : Herder, 141–313

Auteurs anciens :

AMBROSIASRI *qui dicitur commentarius in epistulas Paulinas*. (H. J. VOGELS, 1967, CSEL 81,2) Vindobonae

AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De Abraham*. (Fr. Gori, 1984) Milano – Roma

AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Epistulae (XXXVI–LXIX)*. (G. Banterle, 1988) Milano – Roma

AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Expositio psalmi CXVIII*. (L. Fr. Pizzolato, 1987) Milano – Roma

AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Expositionis evangelii secundum Lucam libri*. (G. Coppa, 1978) Milano – Roma

AMMIANUS MARCELLINUS, *Histoires*. (M. A. Marié, 1984, 146–195) Paris : Les Belles Lettres

ARNOBIUS, *Adversus nationes*. (A. Reiffenscheid, 1875, CSEL 4) Vindobonae

AUGUSTINUS, *De adulterinis coniugiis*. (J. Zycha, 1900, CSEL 41) Pragae – Vindobonae – Lipsiae

AUGUSTINUS, *De fide et operibus*. (recensuit J. Zycha, 1900, CSEL 41) Pragae – Vindobonae – Lipsiae

BASILIIUS, *Lettres*. t. II., (Y. Courtonne, 1961) Paris : Les Belles Lettres

CYPRIANUS, *De lapsis*. (M. Bévenot, 1972, SL 3, 221–242) Paris : Cerf

CYPRIANUS, *Opera omnia*. (G. Hartel, 1868–1871, CSEL 3/1–3) Pragae – Vindobonae – Lipsiae

CYPRIANUS, *Testimoniorum libri III ad Quirinum*. (R. Weber, 1972, SL 3, 3–179) Paris : Cerf

EPIPHANIUS, *Ancoratus und Panarion*. (K. Holl – P. Wendland, 1915–1922, GCS) Leipzig

FIRMICUS MATERNUS, *Mathesis*. (W. Kroll – F. Skutsch, 1968) Stuttgart : Teubner

HIERONYMUS, *Aduersus Iovinianum*. (PL 23, cc. 221–352)

HIERONYMUS, *Commantariorum in Esaiam libri I–XI*. (M. Adriaen, 1963, CC.SL 73) Turnhout : Brepols

HIERONYMUS, *Commentarii in Epistulam ad Ephesios*. (PL 26, cc. 467–590)

HIERONYMUS, *De viris illustribus*. (C. Moerschini, 1990, CC.SL 80) Turnhout : Brepols

HIERONYMUS, *Epistulae*. (I. Hilberg, 1910–1918, CSEL 54–56) Pragae – Vindobonae – Lipsiae

HIPPOLYTUS, *Elenchos*. (M. Marcovich, 1986, PTS 25) Berlin

IGNATIUS D'ANTIOCHIA, *Lettres*. (P. Th. Camelot, 1969, SC 10) Paris : Cerf

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *La virginité*. (H. Musurillo – B. Grillet, 1966, SC 125) Paris : Cerf

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Opera omnia*. (PG 47–64)

JOSEPHUS FLAVIUS, *Les antiquités juives*. (É. Nodet, 1995) Paris : Cerf

LACTANTIUS, *De la mort des persécuteurs*. (J. Moreau, 1954, SC 39) Paris : Cerf

ORIGENES, *Commentarii in Epistulam primam Sancti Pauli ad Corinthios*. In : C. JENKINS (1908), Documents. Origen on I Corinthians. (Journal of Theological Studies 9 500–514)

OVIDIUS, *Tristia*. (Jacques André, 1968) Paris : Les Belles

Pelagii I Papae Epistulae quae supersunt (556–561). (P. M. Gassó – C. M. Batlle, 1956) Montisserati

PHILO ALEXANDRINUS, *De specialibus legibus*. (A. Mosès, 1970) Paris : Cerf

PHILOSTORGIUS, *Kirchengeschichte mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*. (J. Bidez, 1913, GCS 32) Leipzig : Hinrichs

SEXTUS AURELIUS VICTOR, *Livre des Césars*. (P. Dufraigne, 1975) Paris : Les Belles Lettres

SOCRATES SCHOLASTICUS, *Historia Ecclesiastica*. (R. Hussey, 1853) Oxford

- TERTULLIANUS, *Ad uxorem*. (E. Kroymann, 1954, SL 1, 373–394) Paris : Cerf

TERTULLIANUS, *De coronam*. (C. A. Rapisarda, 1974, *Orpheus* 21, 61–115)

TERTULLIANUS, *De exhortatione castitatis*. (C. Moreschini – J. C. Fredouille, 1971, SC 173) Paris : Cerf

TERTULLIANUS, *De monogamia*. (P. Mattei, 1988, SC 343) Paris : Cerf

VALERIUS MAXIMUS, *Faits et dits mémorables*. (Robert Combès, 1995–1997) Paris : Les Belles Lettres

ZENO VERONENSIS, *Tractatus*. (G. Banterle, 1987) Scrittori dell'Area Santambrosiana, Milano – Roma : Biblioteca Ambrosiana – Città Nuova Editrice,

ZOSIMUS, *Histoire nouvelle*. (Fr. Paschoud) Paris : Les Belles Lettres

Instruments de travail :

FORCELLINI E. (1827–1831), *Lexicon totius Latinitatis*. Patavii

GLARE P. G. W. (1996), *Oxford Latin Dictionary*. Oxford : Clarendon Press

Auteurs modernes :

ABBO J. A. (1969), *De impedimento mixtae religionis canone 72 Trullanae synodi sancito atque de forma a Graecis orthodoxis servanda in matrimonio ineundo*. (Periodica 58, 589–600)

ACHELIS A. (1912), *Das Christentum in den ersten Jahrhunderten*. Vol. I. Leipzig

ALBANESE B. (1979), *Le persone nel diritto privato romano*. Palermo

ALFÖLDI A. (1952), *A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire. The Clash between the Senate and Valentine I*. Oxford : Clarendon Press

ALLO E. B. (1956), *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens*. Paris : J. Gabalda

- ALLO E. B. (1956), *Saint Paul. Seconde Épître aux Corinthiens*. Paris : J. Gabalda
- ALON G. (1977), *Jews, Judaism and the Classical World*. Jerusalem
- ÁLVARO D'ORS R. D. (1986⁶), *Derecho Privado Romano*. Pamplona
- ANNE L. (1935), *La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Église latine jusqu'au VIe siècle*. (Ephemerides Theologicae Lovanienses 12, 513–550)
- ARCHI G. G. (1986), *Sulla cosiddetta 'massimazione' delle costituzioni imperiali*. (SDHI 52 161–194)
- ARCHI G. G. (1976), *Teodosio II e la sua codificazione*. Napoli
- ARJAVA A. (1996), *Women and Law in Late Antiquity*. Oxford : Clarendon Press
- ARNAUD-LINDET P. (1977), *Remarques sur l'octroi de la civitas et du conubium dans les diplomes militaires*. (REL 55, 282–312)
- AVETA M. (1987), *Alcune osservazioni sulla valutazione della corporeità e del coniugio*. In : Origeniana quarta (éd. L. Lies) Tyrolia Verlag. Innsbruck – Wien, 336–343
- AVI-YONAH M. (1962), *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen des Talmud*. Berlin : De Gruyter
- AVI-YONAH M. (1984), *The Jews under Roman and Byzantine Rule*. Jerusalem
- BACHER V. (1891), *Die Agada der palästinischen Amoräer*. (Voll. I–III). Budapest
- BACHRACH B. S. (1985), *The Jewish Community in the Later Roman Empire as Seen in the Codex Theodosianus*. In : J. NEUSNER and E. S. FRERICHs, *To See Ourselves as Other See Us : Christians, Jews, Others in Late Antiquity*. Chicago – California, 399–421
- BALLINI A. L. (1939), *Il valore giuridico della celebrazione nuziale cristiana dal primo secolo alla età giustiniana*. Milano : Vita e pensiero
- BALZ H. – SCHRAGE W. (1993), *Die « Katholischen » Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas*. Göttingen – Zürich : Vandenhoeck & Ruprecht
- BAMBERGER B. (1939), *Proselytism in the Talmudic Period*. Cincinnati
- BARNES A. H. M. (1948), *Constantine and the Conversion of Europe*. London
- BARNES A. H. M. (1973), *The Later Roman Empire (284–602)*. Oxford
- BARNES T. D. (1982), *The New Empire of Diocletian and Constantine*. Cambridge–Massachusetts–London : Harvard University Press
- BARONE ADESI G. (1992), *L'età della Lex Dei*. Napoli : Jovene Editore
- BASSANELLI SOMMARIVA G. (1990), *L'iniuria nel diritto penale del quarto e quinto secolo*. (Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana 8, 652–667) Perugia

BASSETT W. W. (1969), *The impediment of mixed religion of the Synod in Trullo (A.D. 691)*. (The Jurist 29, 383–415)

BAUMAN R. A. (1980), *The « Leges iudiciorum publicorum » and their Interpretation in the Republic, Principate and Later Empire*. (ANRW II, 13, 103–233) Berlin – New York

BEAUCAMP J. (1992), *Le statut de la femme à Byzance (4e–7e siècle)*. Vol. I : Le droit impérial, Paris 1990. Vol. II : Les pratiques sociales. Paris

BELKIN S. (1940), *Philo and the Oral Law*. (Harvard Semitic Series XI) Cambridge

BERARDI C. S. (1752), *Gratiani canones genuini ab apocryphis discreti*. Vol. I. Taurini

BIANCHI Fr. (2005), *La donna del tuo popolo. La proibizione dei matrimoni misti nella Bibbia e nel medio giudaismo*. Roma : Città Nuova

BIANCHINI M. (1988), *Ancora in tema di unioni fra barbari e romani*. (Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana 7, 225–250) Perugia

BIANCHINI M. (1986), *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*. (Serta Historica Antiqua 1, 233–246)

BIONDI B. (1952), *Il Diritto Romano Cristiano : Orientamento religioso della legislazione*. Vol. I–III. Milano : Giuffrè

BIONDI B. (1938), *La « poena adulterii » da Augusto a Giustiniano*. (Studi sassaresi 16, 64–96)

BLAISE A. (1954), *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*. Turnhout : Brepols

BLOCKLEY R. C. (1982), *Roman-barbarian marriages in the late Empire*. (Florilegium 4, 63–79)

BLUMENKRANZ B. (1960), *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental (430–1096)*. Paris

BLUMENKRANZ B. (1970), *Kirche und Synagoge. Die Entwicklungen im Westen zwischen 200 und 1200*. In : BLUMENKRANZ B., *Juifs et Chrétiens. Patristique et Moyen Age*. London, 84–109

BONINI R. (1990²), *Ricerche di diritto Giustiniano*. Milano

BÖTTTRICH Chr., *Jubiläerbuch*. In : *Der Neue Pauly*. Vol. 7. 139

BOUYER L. (1963), *Privilège paulin*. In : IDEM, *Dictionnaire théologique*. Tournai : Desclée, 544–545

BRASIELLO U. (1937), *La repressione penale in diritto romano*. Napoli : Iovene

BRAUN R. (1972), *Tertullien et l'exégèse de 1 Cor 7*. In : Epektasis. Mélanges J. Daniélou. Paris : Beauchesne, 21–28

BRINGMANN KI. (1989), *Tradition und Neuerung : Bemerkungen zur religionsgesetzgebung der christlichen Kaiser des 4. Jahrhunderts*. In : Reformatio und reformationes : FS Lothar Graf zu Dohna (éd. Mehl A. – Schneider W. Cl.) Darmstadt, 13–28

BROGGINI G. (1969), *Index interpolationum quae in Iustiniani codice inesse dicuntur*. Köln–Wien

BROWE P. (1935), *Die Judengesetzgebung Justinians*. (Analecta Gregoriana 8, 109–146)

BROWN P. (1961), *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*. (Journal of Roman Studies 51, 1–11)

BROX N. (1979), *Der erste Petrusbrief*. Neukirchen – Vluyn : Neukirchener Verlag

BUCCIERO M. (1996), *I matrimoni misti. Aspetti storici e canonici*. PUL. Roma

BÜCHLER A. (1894), *Die Bedeutung von twyr[in Chagiga II, 1 und Megilla IV, 10*. (MGWJ 38, 132–159)

BÜCHLER A. (1926), *The Levitical Impurity of the Gentile in Palestine before the Year 70*. (JQR 17, 1–81)

CACITTI R. (1976), *L'etica sessuale nella canonistica del III secolo*. In : R. CANTALAMESSA (éd.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*. Milano, 69–157

CAMPBELL G. (1960), *Saint Jerome's Attitude towards Marriage and Woman*. (The American Ecclesiastical Review 143, 310–320, 383–394)

CARDASCIA G. (1950), *L'apparition dans le droit des classes d' « honestiores » et d' « humiliores »*. (RHDFE 27, 306–338, 439–485)

CASTRITIUS H. (1993), *Weltliches und kirchliches Judenrecht in der Spätantike und sein Einfluß auf das kanonische Judentum des Mittelalters*. (Archiv für Kulturgeschichte 75, 1 19–32)

CECCARELLI-MOROLLI D. (1995), *I matrimoni misti alla luce dei Sacri Canones del primo millennio*. (Nicolaus 22/2, 137–143)

CHASTAGNOL A. (1979), *Les femmes dans l'ordre sénatorial : titulaire et rang social*. (Revue Historique 262, 3–28)

CHASTAGNOL A. (1956), *Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire*. (Revue des Études Anciennes 58, 241–253)

CLARK E. A. (1989), *Theory and Practice in Late Ancient Ascetism : Jerome, Chrysostome and Augustine*. (Journal of Feminist Studies in Religion 5, 25–46)

CLARK E. (1994), *Ideology, history and the construction of 'women' in late ancient Christianity*. (JECS 2, 155–184)

CLAUSI B. (1995), *La Parola stravolta. Polemica ed esegesi biblica nell' « Adversus Iovinianum » di Girolamo*. (Vetera Christianorum 32, 21–60)

CLAUSI B. (1995), *Storia sacra e strategia retorica : osservazioni sull'uso dell' « exemplum » biblico nell' « Adversus Iovinianum »*. (Cristianesimo nella storia 16, 457–484)

COHEN B. (1966), *Jewish and Roman Law. A Comparative Study*, 2 vol. (Jewish Theological Seminary) New York

COHEN S. J. D. (1983), *From the Bible to the Talmud : The Prohibition on Inter-marriage*. (Hebrew Annual Review 3 23–39)

COHEN S. J. D. (1985), *The Matrilineal Principle in Historical Perspective*. (Judaïsme 34, 5–13)

COHEN S. J. D. (1983), *The Origins of the Matrilineal Principle in Rabbinic Law*. (Association of Jewish Studies Review, 19–53)

COHEN Y. (1979), *The attitude to the Gentile in the Halakhah and in reality in the Tannaitic period*. (Immanuel 9, 31–42)

COLAFEMMINA C. (1987), *Dal rito ebraico al rito cristiano*. In : Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale. Spoleto : Cisam, 63–104

COLLANGE J. F. (1972), *Énigmes de la deuxième Épître de Paul aux Corinthiens. Étude exégétique de 2 Cor 2 :14 – 7 :4*. Cambridge : University Press

COOPER K. (1992), *Insinuation of womanly influence : an aspect of the cristianization of the Roman aristocracy*. (JRSt 82, 150–164)

COPPA G. (1978), *Note*. In AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Expositionis evangelii secundum Lucam libri*. Introduzione, traduzione, note e indici di G. Coppa. Milano – Roma

CORBETT P. E. (1930), *The Roman Law of Marriage*. Oxford

CORSANEGO C. (1936), *La repressione romana dell'adulterio*. Roma

CROUZEL H. – L. ODOBINA (2006), *Adulterio*. In : Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane. Vol. I. Genova – Milano: Casa Editrice Marietti, 88-90

CROUZEL H. – L. ODOBINA (2006), *Concubinato*. In : Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane. Vol. I. Genova – Milano: Casa Editrice Marietti, 1149-1150

CROUZEL H. – L. ODOBINA (2006), *Digamia*. In : Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane. Vol. I. Genova – Milano: Casa Editrice Marietti, 1407-1409

CROUZEL H. – L. ODOBINA (2007), *Fornicazione*. In : Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane. Vol. II. Genova – Milano: Casa Editrice Marietti, 1991-1992

CROUZEL H. – L. ODOBINA (2007), *Matrimonio. I. Teologia del matrimonio*. In : Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane. Vol. II. Genova – Milano: Casa Editrice Marietti, 3133-3142, 3145-3148

CROUZEL H. (1971), *L'Église primitive face au divorce*. Paris : Beauchesne

CROUZEL H. (1963), *Virginité et mariage selon Origène*. (Museum Lessianum, section théologique 58) Paris – Bruges : Desclée de Br.

CSILLAG P. (1976), *Die Ehegesetze des Augustus*. Budapest

CUIACIUS J. (1859), *Observationes*. In : Opera, Prati

CURRAN J. (1998), *From Jovian to Theodosius*. In : *The Cambridge Ancient History* (éd. A. Cameron et P. P. GARNSEY). Cambridge, 78–110

DACQUINO P. (1989), *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia. 1. La celebrazione del matrimonio, 2. Inseparabilità e monogamia*. Torino : Elle Di Ci

DAL COVOLO E. (1995), *Donna e matrimonio in Tertulliano : a proposito di un'edizione recente*. (RicTeol 6, 319–331)

DATTRINO L. (2002), *Il matrimonio nel pensiero di San Giovanni Crisostomo*. Roma : Lateran University Press

DE BONFILS G. (1989–90), *CTh 3,1,5 e la politica ebraica di Teodosi*. (BIDR 92–93, 47–72)

DE BONFILS G. (1987), *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*. (Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano, IIIa s., XXIX, 389–438)

DE BONFILS G. (1987), *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*. (Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano, IIIa s., XXIX, 389–438)

DE DOMINICIS M. A. (1953), *Registro delle alterazioni (glossemi ed interpolazioni) nelle costituzioni del Codice Teodosiano e nelle novelle posteodosiane segnalate dalla critica*. (BIDR 57, 383–442)

DE GIOVANNI L. (1985), *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa-Stato*. Napoli

DE GIOVANNI L. (1994), *La politica religiosa di Teodosio I*. (Labeo 40,1 ; 102–111)

DE LANGE R. M. (1992), *Jews and Christians in the Bizantine Empire : Problems and Prospects*. In : D. WOOD (éd.), *Christianity and Judaism* (Studies in Church History 29) Oxford, 15–32

DE ROBERTIS F. M. (1994), *La variazione della pena « pro qualitate personarum » nel diritto penale*. (Rivista italiana per le scienze giuridiche 17, 59–110)

DEL CASTILLO A. (1982), *Los impedimentos para el matrimonio con paganos en el concilio de Elbira*. (Hispania 42, 329–339)

DEL VALLE RODRIGUEZ C. (1998), *El concilio de Elvir*. (La controversia judeocristiana en España desde los orígenes hasta el siglo XIII. Homenaje a Domingo Muñoz León, C. del Valle Rodríguez (éd.) Madrid : CSIC, 15–19

DELEANI S. (1988), *Présence de Cyprien dans les oeuvres de Jérôme sur la virginité*. (Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVI^e centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du Colloque de Chantilly (sept. 1986). Publié par Y. M. Duval, Ét. Aug.) Paris, 61–82.

(1913), *Der heilige Chrysostomus Homilien über die Genesis oder das erste Buch Mosis*. (éd. par Prinz Max), vol. I. Paderborn

DI MAURO TODINI A. (1990), *Aspetti della legislazione del IV secolo*. Roma : La Sapienza

DOMINGO R. (1989), *La legislación matrimonial de Constantino*. Pamplona

DOOLEY W. J. (1948), *Marriage According to St. Ambrose*. Washington

DÖRRIES H. (1965), *Konstantinische Wende und Glaubensfreiheit*. (Wort und Stunde. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts) Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1–117

DUMORTIER J. (1947), *Le mariage dans les milieux chrétiens d'Antioche et de Byzance d'après saint Jean Chrysostome*. (Lettres d'humanité 6, 102–166)

DUPONT C. (1952), *Iniuria et délits privés dans les constitutions de Constantin*. (RIDA 7, 438–451)

DUPONT C. (1953–1955), *Le droit criminel dans les constitutions de Constantin*. (vol. I–II) Lille

DUVAL Y. M. (1997), *Gerolamo tra Tertulliano e Origene*. In : *Motivi letterari ed esegetici di Girolamo* (a cura de Cl. Moreschini e G. Menestrini) Brescia : Morcelliana, 107–135

DUVAL Y. M. (1974), *L'influence des écrivains africains du III^e siècle sur les écrivains chrétiens de l'Italie du Nord dans la seconde moitié du IV^e siècle*. (Antichità Altoadriatiche 5, 191–225)

DUVAL Y. M. (1990), *Sur un prétendu fragment d'un traité perdu de Tertullien chez Jérôme (Ep. 85,5) : Les enfants des chrétiens : candidati fidei*. In : *Hommage à R. Braun*, vol. 2. Nice, 161–176

EGGER G. (1990), *Das Edikt des Kaisers Theodosius von 380 und das Ende der konstantinischer Religionspolitik*. In : FS J. B. Trentini (éd. Otto B. R. – Ehrl Fr.) Innsbruck : Amoe, 99–103.

ENBLIN W. (1953), *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.* München : Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

EPSTEIN L. M. (1942), *Marriage Laws in the Bible and Talmud*. Cambridge : Harvard University Press

ERNESTI J. (1998), *Christianus und Kaiser aller Römer Theodosius des Grosse im Lichte zeitgenössischer Quellen*. Paderborn – München – Wien – Zürich : Schöningh

ERNOUT A. Fr. THOMAS, (1972⁵), *Syntaxe latine*. Paris : Klincksieck

ERRINGTON R. M. (1997), *Christian accounts of the religions legislation of Theodosius*, (Klio 79,2 ; 398–443)

ERRINGTON R. M. (1997), *Church and state in the first years of Theodosius I*. (Chiron 27, 21–72)

ESMEIN A. (1886), *Le délit d'adultère à Rome et la loi Iulia de adulteriis*. (Mélanges d'histoire du droit et de critique : Droit romain) Paris, 71–169

EVANS GRUBBS J. (1993), « *Marriage more shameful than adultery* » : *slave-mistress relationships, « mixed marriages, » and late roman law*. (Phoenix 47, 125–154)

EVANS GRUBBS J. (1994), « *Pagan* » and « *Christian* » *Marriage : The Status of the Question*. (JECS 2/4, 361–412)

EVANS GRUBBS J. (1995), *Law and Family in Late Antiquity : The Emperor Constantine's Marriage Legislation*. Oxford

FA'ATULÖ ELIGIUS FAU A. (1993), *Mixed Marriage : the Historical Evolution of the Impediment of Disparity of Cult and Prohibition of Mixed Religion up to the Legislation of the 1983 Code*. Roma

FALCHI G. L. (1988), *La legislazione imperiale circa i matrimoni misti fra cristiani ed ebrei nel V secolo*. (Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana 7, 203–212)

FALK Z. W. (1982), *On the Historical Background of the Talmudic Laws regarding Gentiles*. (Immanuel 14, 102–113)

FASCHER E. (1984³), *Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Erster Teil : Einführung und Auslegung der Kapitel 1–7*. Berlin : Evangelisch Verlagsanstalt

FATICA L. (1987), *L'Ambrosiaster : l'esegesi nei commentari alle epistole ai Corinzi*. (VetChr 24, 269–292)

FELDMAN L. H. (1993), *Jew and Gentile in the ancient world : attitudes and interactions from Alexander to Justinian*. Princeton : University Press, 342–619

FELDMAN L. H. (1993), *Proselytism by Jews in the third, fourth, and fifth centuries*. (Journal for the Study of Judaism 24,1 ; 1–58)

FELDMAN L. H. (1999), *Rabbinic Sources for Historical Study*. In : *Judaism in Late Antiquity* (éd. J. Neusner et A. J. Avery-Peck), Part Three : *Where we stand : Issues and debates on Ancient Judaism*, vol. I. Leiden–Boston–Köln : Brill, 213–230.

FERNANDEZ G. (1992), *Recensione su Superbiola Martinez : Nuevos concilios....* (Hant 16, 400–406)

FERRARI DALLE SPADE G. (1947), *Giurisdizione speciale ebraica nell'impero romano-cristiano*. (Scritti Ferrini, vol. I, 239–261) Milano (=Scritti giuridici, III, 1956, 279–304.)

FIGUERAS P. (1990), *Epigraphic Evidence for Proselytism in Ancient Judaism*. (The New Testament and Christian-Jewish Dialogue, Immanuel 24/25, 194–206)

FORRESTER CHURCH F. (1975), *Sex and Salvation in Tertullian*. (HTR 68, 83–101)

FOURNIER FR. (1962), *Introduction*. In : ORIGENE, Homélies sur S. Luc, introduction, traduction e notes par H. Crouzel – Fournier Fr. – Périchon p. (SC 87) Paris : Cerf

FURNISH V. P. (1984), *II Corinthians. Translated with Introduction, Notes and Commentary*. New York – London – Toronto – Sydney – Auckland : The Anchor Bible Doubleday

GARCÍA VILLADA Z. (1929), *Historia eclesiástica de España*. (vol. I,1) Madrid

P. GARNSEY P. (1970), *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*. Oxford : Clarendon Press

GAUDEMET J. (1963), *Concile d'Elvire*. (DHGE, XV, 317–348)

GAUDEMET J. (1981), *Constitutions constantiniennes relatives à l'appel*. (ZSSRA 98, 48–80)

GAUDEMET J. (1980), *Droit romain et principes canoniques en matière de mariage au Bas-Empire*. In : Sociétés et mariages. Strasbourg, 116–139

GAUDEMET J. (1976), *Droit séculier et droit de l'Église chez Ambroise*. In : Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di Sant'Ambrogio alla cattedra episcopale. Milano, 286–314

GAUDEMET J. (1963), *Elvire II*. In : Dictionnaire d'Histoire et de la Géographie ecclésiastiques, vol. 15. Paris, 317–348

GAUDEMET J. (1982²), *Institutions de l'antiquité*. Paris : Sirey

GAUDEMET J. (1958), *L'Église dans l'Empire Romain (IVe–Ve siècles)*. (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident, III) Paris : Sirey

GAUDEMET J. (1980), *La décision de Callixte en matière de mariage*. In : Sociétés et mariages. Strasbourg, 104–115

GAUDEMET J. (1979), *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IVe et Ve siècles*. Paris

GAUDEMET J. (1947), *La législation religieuse de Constantin*. (Revue d'histoire de l'Église de France XXXIII, 25–61)

GAUDEMET J. (1980), *Le mariage en droit romain : iustum matrimonium*. In : Sociétés et mariages. Strasbourg, 46–103

GAUDEMET J. (1987), *Le mariage in Occident*. Paris : Cerf

GEERLINGS W. (1991), *Einleitung zur Traditio Apostolica*. In : Didaché. Traditio Apostolica., Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York : Herder (Fontes christiani) 143–157

GEERLINGS W. (1996), *Zur exegetischen Methode des Ambrosiaster*. In : FS für E. Dassmann. Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christatum. Münster : Aschendorff, 444–449

GEREST R. Cl. (1968), *Mistero e problemi del matrimonio nei primi cinque secoli della Chiesa*. (Sacra Doctrina 13, 19–59)

GEREST R. Cl. (1967), *Quand les chrétiens ne se mariaient pas à l'église : histoire des cinq premiers siècles*. (Lumière et vie 16, 3–32)

GIACCHI O. (1940), *La dottrina matrimoniale di S. Ambrogio nel decreto di Graziano*. In : S. Ambrogio nel XVI centenario della nascita. Milano, 515–531

GIGLIO St. (1990), *Il tardo impero d'Occidente e il suo senato. Privilegi fiscali, patrocinio, giurisdizione penale*. Napoli : Edizioni Scientifiche Italiane

GORI Fr. (1984), *Note*. In : AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, De Abraham. Introduzione, traduzione, note e indici di Fr. Gori. Milano – Roma

GORIA F. (1974), *La Nov. 134,10–12 di Giustiniano e l'assunzione coattiva dell'abito monastico*. In : Studi in onore di Giuseppe Grosso. Torino, 57–76

GORIA F. (1975), *Studi sul matrimonio dell'adultera nel diritto giustiniano e bizantino*. Torino

GOTHOFREDUS I. (1736), *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis*. (vol. I–VI.) Leipzig

GRAHAM A. J. (1981), *Religion, women and Greek colonisation*. (Centro Ricerche e Documentazione sull'Antichità Classica 11, 294–314)

GREGO I. (1973), *La reazione ai giudeo-cristiani nel IV secolo negli scritti patristici e nei canoni conciliari*. (Quad. de « La Terra Santa ») Jerusalem

GRIFFE E. (1976), *Le concile d'Elvire et les origines du célibat ecclésiastique*. (BLE 77, 123–127)

GRYSON R. (1980), *Dix ans de recherches sur les origines du célibat ecclésiastique*. (RevTheolLouv 11, 157–185)

GUARINO A. (1943), *Studi sull'Incestum*. (ZSSRG, RA 63, 175–267)

GUZMAN ARMARIO FR. J. (1997), *Teodosio y Pacato : vicisitudes históricas de los diez primeros años de su reinado a través del panegírico de 389*. (Congreso Internacional La Hispania de Teodosio, 113–119) Valladolid – Segovia

HAGEMANN H. (1864), *Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten*. Freiburg

HAIK J. (1965), *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde 506*. Düren

HANNAH D. D. (1997), *The Text of I Cor in the writings of Or.* Atlanta : Scholars Press

HANNICK J. M. (1976), *Droit de cité et mariages mixtes dans la Grèce classique. A propos de quelques textes d'Aristote*. (L'Antiquité Classique 45, 133–148)

HÄRING B. (1962), *Mariage mixte et Concile*. (Nouvelle Revue Théologique 94, 699–708)

HAUSMANINGER H., *Agentes in rebus*. In : Kleine Pauly. Vol. I. 124–5

HAYES CH. (2002), *Gentile Impurities and Jewish Identities. Inter-marriage and Conversion from the Bible to the Talmud*. Oxford : Oxford University Press

HEFELE K. J. VON – H. LECLERCQ (1907), *Histoire des conciles*. (voll. I–II.) Paris

HEGELBACHER O. (1959), *Vom römischen zum christlichen Recht. Juristische Elemente in den Schriften des Ambrosiaster*. Freiburg (Schweiz) : Universitätsverlag

HENGEL M. (1976), *Die Zeloten*. Leiden

HERTER H. (1960), *Die Soziologie der antiken Prostitution im Lichte der heidnischen und christlichen Schriften*. (Jahrbuch für Antike und Christentum 3, 70–111)

HOLTZ G. (1965), *Die Pastoralbriefe*. Evangelische (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament XIII.) Berlin : Verlagsanstalt

HONORÉ T. (1988), *Law in the crisis of empire 379–455. The Theodosian dynasty and its quaestors*. Oxford : Clarendon Press

HORBURY W. – W. D. DAVIES – J. STURDY. (1999), *The Early Roman Period*. (The Cambridge History of Judaism, vol. III) Cambridge : Cambridge University Press

HORSLEY R. A. (1998), *I Corinthians*. Nashville : Abingdon Press

HORST P. W. (2000), VAN DER, *Jews and Christians in Antioch at the End of the Fourth Century*. In : Christian-Jewish Relations through the Centuries (éd. St. E. Porter – B. W. R. Pearson), Roehampton Papers 6, 228–238

HUMPHRIES M. (1999), *Nec metu nec adulandi foeditate constricta. The image of Valentinian I from Symmachus to Ammianus*. In : The late Roman world and its historian. Interpreting Ammianus Marcellinus (ed. by J. W. Drijvers and D. Hunt) 117–126, London : Routledge

HUNTER D. G. (1989), *On the sin of Adam and Eve ; a little-known defense of marriage*. (HThR 82, 283–299)

HUNTER D. G. (1992), *The Paradise of Patriarchy : Ambrosiaster on women as (not) God's image*. (JThS 43, 447–469)

HUNTER D. G. (1987), *Resistance to the Virginal Ideal in Late Fourth-Century Rome : the Case of Jovinian*. (Theological Studies 48, 45–64)

HUYSMANS R. G. W. (1967), *De ortu impedimentorum mixtae religionis ac disparitatis cultus*. (Ephemerides Iuris Canonici, 187–261)

JENKINS C. (1908), *Documents, Origen on I Corinthians*. (Journal of Theological Studies 9, 500–514)

JÉRÔME, (1949), *Lettres*. (t. I, texte établi et traduit par J. Labourt) Paris : Les Belles Lettres

JOANNOU P. P. (1962), *Discipline générale antique*. Grottaferrata

JONES A. H. M. – J. R. MARTINDALE – J. MORRIS, (1971), *The Prosopography of the Later Roman Empire*. (vol. I.) Cambridge : Cambridge University Press

JONES A. H. M. (1948), *Constantine and the Conversion of Europe*. London

JONES A. H. M. (1973), *The Later Roman Empire*. (284–602), Oxford

JUSTER J. (1914), *Les Juifs dans l'Empire Romain*. (vol. I–II.) Paris

KALMIN R. (1999), *Rabbinic Literature of Late Antiquity as a Source for Historical Study*. In : *Judaism in Late Antiquity* (ed. by J. Neusner et A. J. Avery-Peck), Part Three : *Where we stand : Issues and debates on Ancient Judaism*, v. I, 187–199, Leiden – Boston – Köln : Brill

KAMPLING R. (1984), *Die Darstellung der Juden und des Judentums in den Predigten des Zeno von Verona*. (Kairos 26, 16–27)

KASER M. (1975), *Das römische Privatrecht, vol. II : Die nachklassischen Entwicklungen*. München : Beck

KITTEL G. (1937), *Das Konnubium mit den Nicht-Juden im antiken Judentum*. (Forschungen zur Judenfrage 37–62) Hamburg : Hanseatische Verlagsanstalt

KITTEL G. (1938), *Die Abstammung der Mutter des Origenes*. (Forschungen zur Judenfrage III, 230–256) Hamburg

KLEIN R. (1944), *Theodosius der Große und die christliche Kirche*. (Eos 82,1 85–121)

KÖHNE J. (1931), *Die christliche Eheschliessungsform in der Zeit Tertullians*. (Theologie und Glaube 23, 645–654)

KÖHNE J. (1931), *Über die Mischehen in den ersten christlichen Zeiten : die allmähliche Zunahme der Ehen zwischen Christen und Heiden*. (Theologie und Glaube 23, 333–350)

KRAEMER D. (1999), *Rabbinic Sources for Historical Study*. In : *Judaism in Late Antiquity* (ed. by J. Neusner et A. J. Avery-Peck), Part Three : Where we stand : Issues and debates on Ancient Judaism, v. I, Leiden – Boston – Köln : Brill, 201–212

KRAFT H. (1955), *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*. Tübingen

KRUMEICH Ch. (1933), *Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae*. Bonn

KUMINETZ G. (2002), *Katolikus házasságjog : különös tekintettel a latin egyház jogára (Droit catholique matrimonial, particulièrement celui de l'Église latine)*. Budapest : Szent István Társulat

LAURENCE P. (1997), *Jérôme et le nouveau modèle féminin*. Paris

LAUTERBACH J. Z. (1905), *His Relation to the Halakah*. In : *Philo Iudaeus, The Jewish Encyclopedia*, vol. X, New York, 15–18

LEFEBVRE Ch. (1972), *Quelle est l'origine des expressions « matrimonia mixta » et « mixta religio » ?* (Ius Populi Dei, Misc. Bidagor, 3, 359–373) Roma

LENOX-CONYNGHAM A. (1989), *Law in S. Ambroise*. (Studia Patristica 23, 149–152) Leuven : Peters Press

LEPPIN H. (1995), *Von Constantin dem Grossen zu Theodosius II : das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht

LEVY E. (1931), *Die römische Kapitalstrafe*. (Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 5) Heidelberg

LIEBS D. (1985), *Unverhohlene Brutalität in den Gesetzen christlichen Kaiser*. In : *Römisches Recht in der europäischen Tradition*. Symposium aus Anlass des 75. Geburtstages von Franz Wieacker (éd. von Behrends O. Ebelsbach). Gremer, 89–116

LINDER A. (1987), *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit – Jerusalem

LIPPOLD A. (1979), *Theodosius*. In : *Der kleine Pauly* vol. 5. München : Deutscher Tachenbuch Verlag, 700–703

LIZZI TESTA. R. (1996), *La politica religiosa di Teodosio I : miti storiografici e realtà storica*. (RAL 9,7, 323–361)

LOMBARDIA P. (1954), *Los matrimonios mixtos en el concilio de Elvira*. (AHDE 24 543–558)

LÖW L. (1979), *Eherechtliche Studies*. In : *Gesammelte Schriften*. Vol. I–III. Szeged in 1893. Hildesheim – New York, 13–334

LUCREZI Fr. (1994), *CTh 16,9,2 : diritto romano cristiano e antisemitismo*. (Labeo 40,2, 220–233)

MACDONALD M. (1990), *Early Christian Women Married to Unbelievers*. (Studies in Religion (Sciences Religieuses) 19, 221–234)

MAHFOUD P. (1965), *Les mariages mixtes : étude historico-canonique*. (Apollinaris 28 84–95)

MANSI J. D. (1759), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Voll. 1–3. Florentiae

MARGOLIN J. Ch. (1993), *Brèves réflexions sur l'antijudaïsme de Jean Chrysostome*. In : *Les Pères de l'Église au XVIIe siècle*. Bury E. – Meunier B. Paris, 33–52

MARROU H. I. (1958), *Une catacombe pagano-chrétienne découverte à Rome*. In : *Bull. Soc. Ant.*, 77–81

MARTINEZ DIEZ G. – F. RODRIGUEZ (1984), *Concilios Galos, Concilios Hispanos : primera parte*. In : *Monumenta Hispaniae Sacra, Serie Canónica : La Colección Canónica Hispana*. Vol. IV. Madrid

MATTHEWS J. F. (1967), *A Pious Supporter of Theodosius I : Maternus cynegius and his Family*. (JThSt 18, 438–446)

MAYER-MALY Th. (1967), *Codex*. In *Kleine Pauly*, I. Stuttgart, 1238–9

MAYER-MALY Th. (1967), *Digesta*. In *Kleine Pauly*, II. Stuttgart, 17–18

MAZZUCCO Cl. (1992), *Matrimonio e verginità nei padri tra IV e V secolo : prospettive femminili*. In : *La donna nel pensiero cristiano antico*. Mattioli U. Genova, 119–153

MCCANT J. W. (2000), *2 Corinthians*. Sheffield : Sheffield Academic Press

MCDONALD L. M. (1993), *Anti-Judaism in the Early Church Fathers*. In : *Anti-Semitism and Early Christianity. Issues of Polemic and Faith* (Cr. A. Evans et D. A. Hagner). Minneapolis : Fortress Press, 215–252

MCGINN Th. A. J. (1998), *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*. New York–Oxford : Oxford University Press

MEDICUS D. (1964), *Edictum Theoderici*. In : *Kleine Pauly*. Vol. II, 198–9. Stuttgart

MEDICUS D., *Exilium*. In : *Kleine Pauly*. Vol. II, 482–3

MEIGNE M. (1975), *Concile ou collection d'Elvire ?* (RHE 70, 361–387)

MELESE-MODRZEJEWSKI J. (1980), *Un aspect du couple interdit dans l'Antiquité. Les mariages mixtes dans l'Égypte hellénistique*. In : *Le couple interdit. Entretiens sur le racisme*, Paris : La Haye, 53–73

MELESE-MODRZEJEWSKI J. (1984), *Dryton le Crétois et sa famille ou les mariages mixtes dans l'Égypte hellénistique*. In *Hommage a Van Effenterre : Aux origines de l'hellénisme*. Paris : Université de Paris Sorbonne, 353–377

MENDELSON S. (1968), *The criminal Jurisprudence of the Ancient Hebrews*. New York : Hermon Press

MER L. (1953), *L'accusation dans la procédure pénale du Bas-Empire Romain*. Rennes

MEREA P. (1950), *Le mariage sine consensu parentum*. (RIDA 5 (= Mélanges Fernand de Visscher) IV, 203–217)

MERKEL H. (1991), *Die Pastoralbriefe*. (Das Neue Testament Deutsch 9,1) Göttingen – Zürich : Vandenhoeck & Ruprecht

MERKLEIN H., *Der erste Brief an die Korinther*. (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament Bd. 7.)

Gütersloh, Würzburg 2000

MICAEI C., *L'influsso di Tertulliano su Girolamo : le opere sul matrimonio e le seconde nozze*, in *Augustinianum* 19 (1979) 415–429.

MIRRI L. (1996), *Il matrimonio in san Girolamo*. (Vox Patrum 16, 365–378)

MOLKENBUHR M. (1791), *Dissertatio critica de Concilio Trullano, Eliberitano, etc.* Monasterii

MOMMSEN Th. – MEYER P. M. (éd.) (1954², 1971⁴), *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et leges et novellae ad Theodosianum pertinentes* (v. I : *introductio* ; v. II : *CTh* ; v. III : *Novellae*). Berlin – Zürich : Weidmann

MOMMSEN Th. (1907), *Le droit pénal romain*. (Manuel des antiquités romaines XVIII) Paris

MONACHINO V. (1947), *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV*. Roma

MONACHINO V. (1973), *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV*. Milano

MONACI CASTAGNO A. (2001), *I giudaizzanti di Antiochia : bilancio e nuove prospettive*. In : *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo*. Atti del Colloquio di Torino (a cura di G. Filoramo e Cl. Gianotto) Brescia : Paideia Editrice, 304–338.

MONJAS AYUSO E. (1994), *Visión del matrimonio en los obras de Tertuliano*. (Acta del VIII congreso español de estudios clásicos 2, 759–766) Madrid

MONTAN A. (1981), *Alle origini della disciplina matrimoniale canonica*. Apollinaris

MOULARD M. (1923), *Saint Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*. Paris

MUNIER Ch. (1987), *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne (Ier – IIIe siècles)*. Berne : P. Lang

MUNIER Ch. (1979), *L'Eglise dans l'Empire romain (IIe–IIIe siècles)*. Paris : Édition Cujas

NARDI E. (1938), *La reciproca posizione successoria dei coniugi privi di conubium*. Milano : Giuffrè

NATALI A. (1987), *Mariage chrétien à Antioche au IVe siècle*. Sociabilité, pouvoirs et société. Rouen, 110–116

NAVARRA M. (1990), *A proposito delle unioni tra liberi e schiavi nella legislazione costantiniana*. Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana 8. Napoli, 427–437

NEUSNER J. (1999), *Rabbinic Sources for Historical Study : a Debate with Ze'ev Safrai*. In : *Judaism in Late Antiquity* (ed. by J. Neusner et A. J. Avery-Peck), Part Three : Where we stand : Issues and debates on Ancient Judaism, vol. I. Leiden–Boston–Köln : Brill, 123–142

NEUSNER J. (1988), *The Philosophical Mishnah*. Vol. I. Atlanta.

NIEBERGALL A. (éd. A. M. RITTER) (1985), *Ehe und Eheschliessung in der Bibel und in der Geschichte der alten Kirche*. Marburg : Elwert

NIEBERGALL A., *Tertullians Auffassung von Ehe und Eheschliessung*. In : *Traditio. Krisis*. FS Zeller W. Marburg : N. G. Elwert Verlag, 56–72

NOETLICH K. L. (1970), *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*. Köln

NOVAK D. (1985), *The Marital Status of Jews Married under non-Jewish Auspices*. In : B. S. JACKSON (éd.), *Jewish Law Association Studies I. The Touro Conference Volume*. Chicago – California, 61–77

OBERLINNER L. (1996), *Die Pastoralbriefe*. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen testament XI :2) Freiburg im Breisgau – Basel – Wien : Herder

ODROBINA L. (2002), *Ancora sul divieto dei matrimoni misti al concilio di Elvira*. In : *I concili della cristianità occidentale (secoli III–V)*. XXX. Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 3–5 maggio 2001. Roma : Institutum Patristicum Augustinianum, 581–588

ODROBINA L. (2003), *La maxime : « Unus testis nullus testis » ou le témoignage de l'évêque au IV^e siècle*. (Augustinianum 43, 41–62)

ODROBINA L. (2005), *Der Platz des Konzils von Kalchedon in der Reihe der Synodsdekrete über die Mischehen*. I : Il ruolo delle religioni e delle chiese nella

formazione delle società in Europa e nel Nuovo Mondo (ed. István Eördögh). Szeged, 91–101

OGGIONI G. (1963), *Matrimonio e verginità presso i Padri*. In : *Matrimonio e verginità*. Saggi di teologia. Venegono 158–418

OLYAN S. M. (2000), *Rithes and Ranks. Hierarchy in Biblical representations of Cult*. New Jersey : Princeton

OPELT I. (1973), *Hieronymus' Streitschriften*. Heidelberg

ORLANDIS J. – D. RAMOS-LISSÓN (1981), *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*. Paderborn

ORR W. F. – J. A. WALTHER (1976), *I Corinthians. A New Translation, Introduction with a study of the life of Paul, Notes and Commentary*. New York – London – Toronto – Sydney – Auckland : The Anchor Bible Doubleday

PACATUS (1955), *Panegyricus Theodosio dictus*. In : *Panegyriques latins*, t. III (XI–XIII), texte établi et traduit par E. Galletier. Paris : Les Belles Lettres

PAKTER W. (1988), *Medieval Canon Law and the Jews*. Ebelsbath : Verlag Rolf Gremer

PALAZZINI P. (1964), *Laodicea*. In : P. PALAZZINI (éd.), *Dizionario dei concili*. Vol. II. Roma : Città Nuova, 227–229

PASCHOUD Fr. (1997), *La figure de Théodose chez les historiens païens*. (Congreso Internacional La Hispania de Teodosio) Valladolid – Segovia, 193–200

PEREMANS W. (1981), *Les mariages mixtes dans l'Égypte des Lagides*, in *Scritti in onore di O. Montevecchi*. Bologna : Editrice Clueb, 273–281

PETRŪ A. M. (1952), *De impedimento disparitatis cultus in iure orientali antiquo*. Roma

PFAFF I., *Stuprum*. (RE. Vol. IV/A, 1, 423–424)

PHARR Cl. (1952), *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*. New York : Greenwood Press

PIETRI Ch. (1985), *IV–V secolo : il matrimonio cristiano a Roma*. In : *Storia vissuta del popolo cristiano* (éd. J. Delumeau). Torino, 96–114

PIETRINI S. (1996), *Sull'iniziativa del processo criminale romano (IV–V secolo)*. Milano : A. Giuffrè

PIGANIOL A. (1972), *L'Empire Chrétien*. Vol. I–II. Paris

PIZZOLATO L. Fr. (1976), *La coppia umana in sant'Ambrogio*. In : *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini* (a cura di R. Cantalamessa). Milano : Università Cattolica del Sacro Cuore, 180–211

POHLSANDER H. A. (1984), *Crispus : Brilliant Career and Tragic End*. (Historia 33, 89–106)

PORTON G. G. (1988), *Goyim, Gentiles and Israelites in Mishnah and Tosefta*. Atlanta.

PORTON G. G. (1999), *Who was a Jew ?* In : *Judaism in Late Antiquity* (éd. J. Neusner – A. J. Avery-Peck), III/2 : *Where We Stand : Issues and Debates in Ancient Judaism*. Leiden – Boston – Köln : Brill, 197–218

POURKIER A. (1992), *L'hérésiologie chez Épiphanes de Salamine*. (Christianisme antique, 4, 393–405) Paris : Beauchesne

PREISKER H. (1927), *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten*. Berlin

PRETE B. (1979), *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini*. (Studio su 1 Cor 7, 1–40) Brescia : Paideia

PUECH H. Ch. – P. HADOT (1959), *L'entretien d'Origène avec Héraclide*. (Vigiliae Christianae 13, 204–234)

QUACQUARELLI A. (1985), *I presupposti giuliane della reazione pagana contro i martiri anauniesi. I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*, (EDB, Torino, 13–47)

QUACQUARELLI A. (1985), *Introduzione*. (I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo, EDB, 8–12) Torino

QUASTEN J. (1980), *Patrologia*. Vol. 2. Marietti

QUINT B. (1990), *Die Ehe im frühen Christentum (vorkonstantinische Zeit)*. In *Christentum und antike Gesellschaft* (Martin Jochen – Quint B.). Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 169–208

RABELLO A. M. (1988), *Il problema dei matrimoni fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV–VI secolo)*. (Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana 7, 213–224)

RABELLO A. M. (1980), *The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire*. In : H. TEMPORINI – W. HAASE (éd.), (ANRW II, 19. Berlin, 662–762)

RABER F. (1964), *Deportatio*, In : *Kleine Pauly*, vol. I. Stuttgart, 1492–3

RAEPSAET-CHARLIER M. T. (1982), *Tertullien et la législation des mariages inégaux*. RIDA 29, 254–263

RAMOS-LISSON D. (1980), *Comunio y recepción de cánones conciliares de las sinodos hispanicos en los siglos IV y V*. (AHC 12, 17–32)

RAMOS-LISSON D. (1979), *En torno a la autenticidad de algunos cánones del concilio de Elvira*. (ScrTh 11, 181–186)

- RAMSEY MICHAELS J. (1988), *1 Peter*, *Word Books*. (Word Biblical Commentary, vol. 49) Waco (Texas)
- REICHARD K. D. (1978), *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*. (Kairos 20 16–39)
- REYNOLDS Ph. L. (1994), *Marriage in the Western Church. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods*. Leiden : Brill
- RIGGI C. S. (1971), *Epifanio divorzista ?* (Salesianum 33, 599–666)
- RILINGER R. (1988), *Humiliores–Honestiores. Zu einer sozialen Dichotomie im Strafrecht der römischen Kaiserzeit*. München : R. Oldenbourg Verlag, 157–180
- RIPABOTTINI DA A. (1964), *La dottrina dell'Ambrosiaster sul privilegio paolino*. (Laurentianum 5, 429–447)
- RITZER K. (1962), *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*. Münster : Aschendorff
- RITZER K. (1970), *Le mariage dans les Églises chrétiennes du premier au onzième siècle*. Paris
- RIZZELLI G. (1997), *Lex Iulia de adulteriis. Studi sulla disciplina di adulterium, lenocinium*. Bari : Edizioni del Grifo, Università degli studi di Bari, Istituto di Diritto Romano
- ROBLEDA O. (1970), *El matrimonio en Derecho Romano*. Roma
- RODRIGUEZ J. M., *Lexico de los Concilios Visigoticos de Toledo*. vol. II.
- ROSENTHAL E. (1972), *Mixed Marriage, Intermarriage*. Part I. In : *Encyclopaedia Judaica*, vol. 12. Jerusalem, 164–198
- ROUCHE M. (1987), *Des mariages païens au mariage chrétien. Sacré et sacrement*. (Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale) Spoleto : Cisam, 835–873
- RUGGINI L. (1959), *Ebrei e Orientali nell'Italia Settentrionale fra il IV e il VI secolo d. C.* (Studia et Documenta Historiae et Iuris 25, 185–308)
- SAFRAI ZE'EV (1999), *Rabbinic Sources as Historical : a Response to Profesor Neusner*. In : *Judaism in Late Antiquity* (ed. by J. Neusner et A. J. Avery–Peck), Part Three : *Where we stand : Issues and debates on Ancient Judaism*, vol. I. Leiden–Boston–Köln : Brill, 143–167
- SALINAS DE FRIAS M. (1990), *Tradición y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos*. In : *Cristianismo y acculturación en tiempos del Impero Romano* (éd. Gonzalez Blanco A. – J. M. Blazquez Martinez). Murcia, 237–245
- SALZMANN M. R. (1987), *'Superstitio' in the Codex Theodosianus and the persecution of pagans*. VigChr 41, 172–181

- SANTALUCIA B. (1998²), *Diritto e processo penale nell'antica Roma*. Milano
- SARDELLA T. (1993), « *Vindicta* » e « *ius occidendi*. » *Cassiodoro e la punibilità degli adulteri in età teodericiana*. (Cassiodoro dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace : atti convegno –, (éd S. Leanza), 79–92)
- SARGENTI M. – R. B. BRUNO SIOLA (1991), *Normativa imperiale e diritto romano negli scritti di S. Ambrogio*. Milano
- SARGENTI M. (1985), *Matrimonio cristiano e società pagana*. (SDHI 51, 367–391)
- SCAGLIONI C. (1976), *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*. In R. CANTALAMESSA (éd.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*. Milano, 273–422
- SCHELBERT G., *Jubiläenbuch*. ThRE, vol. 17. Berlin – New York : De Gruyter, 285–289
- SCHELKLE K. H. (1988), *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen testament XIII : 2) Freiburg im Breisgau – Basel – Wien : Herder
- SCHELKLE K. H. (1968), *Seconda Lettera ai Corinzi*. Roma : Città Nuova
- SCHERESCHEWSKY B. Z. (1975), *Mixed Marriage*. In : *The Principles of Jewish Law* (éd. M. Elon). Jerusalem : Hebrew University, 376–377
- SCHERESCHEWSKY B. Z. (1972), *Mixed Marriage, Intermarriage, Part II*. In : *Encyclopaedia Judaica*, vol. 12. Jerusalem, 198–199
- SCHIFFMANN L. H. (1985), *Who was a Jew ? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish-Christian Schism*. Ktav : Hoboken
- SCHMITZ O. (1988²), *Apostolische Seelsorge : d. 2. Korintherbrief*. Gießen : Brunnen Verlag
- SCHRAGE W. (1995), *Der erste Brief an die Korinther (2. Teilband : 1Kor 6,12–11,16)*. Zürich : Benziger Verlag – Neukirchener Verlag
- SCHUBERT K. (1956), *Das Selbstverständnis des Judentums in der rabbinischen Theologie*. (Judaica 12, 216–218)
- SCORZA BARCELLONA Fr. (1998), *La cristianizzazione dell'aristocrazia a Roma e in Italia*. In : *Restaurazione e destrutturazione nella tarda antichità*. (Storia della società italiana, 4). Milano : N. Teti, 575–598
- SCOTT J. M. (1998), *New International Biblical Commentary. 2 Corinthians*. Carlisle : Paternoster Press
- SEAVER J. E. (1952), *Persecution of the Jews in the Roman Empire*. Lawrence
- SEBIHOGO C. (1991), *De Sancti Ambrosii influxu in iure matrimoniali eiusque doctrina de familia Christiana*. (Diss.) Roma

- SEECK O., *Crispus*. RE, vol. IV, 2, 1723–4
- SEECK O. (1908), *Das Leben des Dichters Porphyrius*. (RhM 63, 270–287)
- SEECK O. (1966), *Geschichte des Untergangs der alten Welt*. Darmstadt
- SEECK O. (1890), *Verwandtenmorde Constantins des Grossen*. (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 33, 64–88)
- SELB W. (1992), *Die Christianisierung des Eherechts*. In : D. Simon (éd.), *Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter*. (Schriften des historischen Kollegs, 22). München : Oldenbourg, 1–14
- SGREVA G. (1989), *La teologia di Zenone di Verona*. Vicenza : LIEF
- SHILLINGTON V. G. (1998), *2 Corinthians*, Scottdale – Waterloo : Herald Press, (Believers Church Bible Commentary : 2 Corinthian)
- SILBERMANN L. H. (1970), *Reprobation, Prohibition, Invalidity : An Examination of the Halakhic Development Concerning Intermarriage*. In : D. J. SILVER (éd.), *Judaism and Ethics*. New York, 177–198
- SIMON M. (1962), *La polémique antijuïve de saint Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche*. In : M. SIMON, *Recherches d'Histoire Judéo-Chrétienne*. Paris : Mouton & Co, 140–153
- SIMON M. (1948), *Verus Israel. Etude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135–425)*. (Bibl. éc. fr. d'Athènes e de Rome, 166). Paris
- SINISCALCO P. (1983), *Arnobio di Sicca*. In : DI BERARDINO A. (éd.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Casale Monferrato : Marietti, vol. I–III
- SIVAN H. (1997), *Rabbinic and Roman Law : Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*. (REJ 156, 59–100)
- SIVAN H. (1999), *Revealing the Concealed : Rabbinic and Roman Legal Perspectives on Detecting Adultery*. (ZRG 116, 112–146)
- SOLAZZI S. (1962), *Unioni di cristiani e ebrei nelle leggi del Basso Impero*. Scritti di Diritto Romano 4. Napoli, 49–53
- SORDI M. (1989), *Pena di morte e « braccio secolare » nel pensiero di Ambrogio*. In : *Metodologia della ricerca sulla tarda antichità*. Napoli : A. Garzya, 176–187
- SOTO J. M., *El matrimonio « in fieri » en la doctrina de S. Ambrosio y S. Juan Crisóstomo*, Roma 1976
- SOTOMAYOR M. (1996), *Las actas del concilio de Elvira. Estado de la cuestión*. In : *Espania. Studis d'Antiguitat Tardana oferts en homenatge a Pere de Palol i Salellas*. Barcelona : Abadia de Montserrat, 260–271

SOTOMAYOR Y MURO M. (1979), *La Iglesia en la España Romana*. In : Historia de la Iglesia en España, R. G. Villoslada (éd.). Madrid : EDICA, 255-270

SPAGNUOLO VIGORITA T. (1984), *Exsecranda pernicies. Delatori e fisco nell'età di Costantino*. Napoli

SPANNEUT M. (1969), *Tertullien et les premiers moralistes africains*. Paris : P. Lethielleux

ŠPIDLIK T. (1977), *Il matrimonio, sacramento di unità, nel pensiero di Crisostomo*. (Augustinianum 27, 221-226)

STEIN E. (1959), *Histoire du Bas-Empire*. (édition française de J. R. Palanque), Paris/Bruges

STEMBERGER G. (1999), *Rabbinic Sources for Historical Study*. In : Judaism in Late Antiquity (ed. by J. Neusner et A. J. Avery-Peck), Part Three : Where we stand : Issues and debates on Ancient Judaism, vol. I. Leiden-Boston-Köln : Brill, 169-186

STERN S. (1994), *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*. Leiden - New York, 160-168

STEVENSON K. (1982), *Nuptial blessing. A Study of Christian Marriage Rites*. London : Alcuin Club

STRACHAN-DAVIDSON J. L. (1912), *Problems of the Roman Criminal Law*. Oxford

STRÄTZ H. W. (1989), *Scheidungspflicht und und Neuheiratsverbot in der alten Kirche. Kanon 11 (10) des Konzils von Arles 314 im Kontext gesehen*. In : Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft. FS für P. Mikat (éd. von Schwab). Berlin, 679-701

STUDER B. (1986), *Zur Hochzeitsfeier der Christen in den westlichen Kirchen der ersten Jahrhunderte*. (Studia Anselmiana 93, 51-85)

SUPERBIOLA MARTINEZ J. (1987), *Nuevos concilios hispano-romanos de los siglos III y IV. La coleccion di Elvira*. Universidad di Málaga

TAYLOR M. S. (1995), *Anti-Judaism and early Christian identity : a critique of the scholarly consensus*. Leiden - New York

TETTAMANZI D. (1974), *Valori cristiani del matrimonio nel pensiero di s. Ambrogio*. (La Scuola Cristiana 102, 451-474)

The Midrash Rabbah. (Ed. H. Freedman and M. Simon, 1977). London - Jerusalem - New York : The Soncino Press

THOMPSON E. A. (1947), *Historical work of Ammianus Marcellinus*. Cambridge : University Press



TIBILETTI C. – H. CROUZEL – L. ODRUBINA (2007), *Matrimonio. II. Riti liturgici. Sposalizio (procedura e liturgia)*. In : Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane. Vol. II. Genova – Milano: Casa Editrice Marietti, 3133-3142, 3145-3148

TIBILETTI C. (1977), *Matrimonio e escatologia (Tertulliano, Clemente Alessandrino, Agostino)*. (Augustinianum 17, 53–70)

TIBILETTI C. (1983), *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*. Roma

TIGAY J. H. (1972), *Adultery, As a Metaphor for Idolatry*. In : Encyclopaedia Judaica, vol. 2. Jerusalem, 315–316

TOMKO G. (1971), *I matrimoni misti*. Napoli : Ed. Dehoniane

TORTI G. (1984), *Non debet imputari matrimonium. Nota sull'Ambrosiaster*. (Giornale Italiano di Filologia 36, 267–282)

TORTI G. (1980), *Sant'Ambrogio e il privilegio paolino*. (Giornale Italiano di Filologia 32, 233–243)

TREGGIARI S. (1990), *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the time of Cicero to the Time of Ulpian*. Oxford

TROIANOS S. (1983), *Die Mischehen in den heiligen Kanones*. (Kanon (Kanonistisches Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen, Wien) 6, 92–101)

TRUZZI C. (1985), *Zeno, Gaudenzio e Cromazio*. Bologna : Paideia Editrice

TSOUROS K. (1974), *La dottrina del matrimonio in Giovanni Crisostomo*. (Asprenas N. S. 21, 5–46)

UGLIONE R. (1979), *Il matrimonio in Tertulliano ; tra esaltazione e disprezzo*. (Ephemerides liturgicae 93, 479–494)

VANA L. (2001), *La birkat ha-minim è una preghiera contro i giudeo-cristiani ?* In : Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo. Atti del Colloquio di Torino (a cura di G. Filoramo e Cl. Gianotto). Brescia : Paideia Editrice, 147–189.

VÉGH Z. (1964), *Relegatio*. In : Kleine Pauly, vol. IV. Stuttgart, 1374–1375

VENTURINI C. (1988) , « *Accusatio adulterii* » e politica costantiniana. (Per un riesame di CTh 9,7,2). (SDHI 54, 66–109)

VERMES G. (1981), *Leviticus 18 :21 in Ancient Jewish Bible Exegesis*. In : Studies in Aggadah, Targum and Jewish Liturgy in Memory of Joseph Heinemann. Jerusalem : Magnes Press, 108–124

VICENTINI O. (1982) , *La morale nei Sermoni di san Zeno vescovo di Verona*. (Studia Patavina 29, 241–284)

VILELLA J. P. – E. BARREDA (2002), *Los cánones de la Hispana atribuidos a un concilio iberitano*. In : I concili della cristianità occidentale (secoli III–V). XXX.

Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 3-5 maggio 2001. Roma : Institutum Patristicum « Augustinianum », 556-582

VINCENTI U. (1986), « *Ante sententiam appellari potest.* » *Contributo allo studio dell'appellabilità delle sentenze interlocutorie nel processo romano.* Padova : Cedam

VIOLARDO G. (1940), *Appunti sul diritto matrimoniale in S. Ambrogio. (S. Ambrogio nel XVI centenario della nascita.)* Milano, 487-512

VISENTIN P. (1958), *La sacramentalità del matrimonio nella teologia dei padri.* (Studia Patavina 3, 386-402)

VISMARA G. (1937), *Episcopalis audientia. L'attività giurisdizionale del vescovo per la risoluzione delle controversie private tra laici nel diritto romano e nella storia del diritto italiano fino al secolo nono.* Milano : Pubblicazioni del Sacro Cuore, Serie II, 54

VIVES J. (1963), *Concilios visigóticos e hispano-romanos.* Barcelona - Madrid

VOCI P. (1985), *Storia della patria potestas da Costantino a Giustiniano.* (SDHI 51, 1-72)

VOGLER C. (1979), *Les juifs dans le Code Théodosien.* (Le point théologique 33, 35-74)

VOGT J. (1960²), *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert.* München

VOLTERRA E. (1934), *Per la storia del reato di bigamia nel diritto romano.* In : Studi Ratti, 387-448

WEAVER P. (1986), *The Status of Children in Mixed Marriages.* In : B. RAWSON (éd.), *The Family in Ancient Rome.* London, 145-169

WEINZIERL K. (1961), *Die Gesetzgebung der Kirche über die religiös gemischte Ehe von ihren Anfängen bis zum neuen kirchlichen Gesetzbuch.* (Lebendige Seelsorge 12, 222-228)

WIESENBERG E. (1961), *The Jubilee of Jubilees.* (RQ 3, 26-46)

WILKEN R. L. (1983), *John Chrysostome and the Jews : Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century.* Berkeley

WITTMAYER BARON S. (1952²), *A Social and Religious History of the Jews, Ancient Times. Christian Era : the First Five Centuries (v. II).* New York - London : Columbia University Press

WLASSAK M. (1917), *Anklage und Streitbefestigung im Kriminalrecht der Römer.* Wien

WOLFF Chr. (1989), *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther.* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 8.) Berlin : Evangelische Verlagsanstalt

WOLFF H. J. (1950), *Doctrinal Trends in Postclassical Roman Marriage Law*. In : ZRG 67, 269–319

M. YOUNG FR. (1982), *Did Epiphanius know what he meant by heresy ?* In : *Studia Patristica* 17,1. Oxford : Pergamon Press, 199–205

ZINONE S. (1985), *Il tema dell'uomo/donna immagine di Dio nei commenti paolini a Giovanni (Diod., Cris., Teod., Teodoreto)*. (*Annali di Storia dell'Esegesi* 2, 103–113)